هذا الکتاب شرح تجرید

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

اما بعد حمد واجب الوجود [illegible]

والصلاة على [illegible] فهو [illegible] والكرم [illegible]

[illegible] والصف [illegible]

[illegible] على الذات [illegible]

[illegible] في [illegible]

من [illegible] رسائل الكلام [illegible]

مسائل [illegible] الدليل [illegible]

دال [illegible] المعاد [illegible]

الابع والمعتقد [illegible] الكلام [illegible]

المسئول [illegible]

لعمري لقد نادى [illegible] من كل فاد ودانٍ [illegible]
واعلم في هذا المضمار الطويل العريض [illegible]
[illegible] الحزن [illegible]

[illegible] والامام [illegible] المقالة [illegible]

عن احوال [illegible]

[illegible] في الامور [illegible]

وصفاته الاربع في النبوة [illegible]

الاوافي الامور التي [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الكون [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] وهو عبارة عن سلب

[illegible] الكون [illegible] العدم

[illegible]

[illegible]

[illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible]

الوجود [illegible]

لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجد المؤثر والمنفعل هو الموجد المتأثر غاية الامر انه لم يسلم
انه لا يكون الاثر موجودا من [illegible] في قوله وتحديدهما بالشاهد الحق والمعنى الحق نظرا الى الوجود
والعدم ام فيرسم اهل الموجود والمعدوم عرفانهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود
مشتمل على نسبة مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم
لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وله فحصل جهل فلو احتيج
الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فيتوقف بالاثبات الى التوقف الموجود
في الحقيقة للوجود ثبوت الى لانه الاحتياج الى التعريف وكذا توقفه ما لكن لم نجد عنه توقف
له بثبوت الاخر ما كان كذلك انه توقف الموجود له كونه دوريا كذلك توقف
الموجود له كونه دوريا في قوله وتحديدهما بالحد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالنسبة
الجزئي لا علم منه تحديده او تعريف له بالنظر الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود
والعدم عليهما او لانهما اطلق عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو
المشهور والثاني في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بعض هذا الكلام ان يكون توقف
كل مشتق بمشتق توقفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق او نحل اجراء
هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا مشتمل على نسبة مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة
الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم
الاحساس علم مفهوم الحساس ايضا من غير تجهل فلو احتاج الحساس الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك توقفا
في الحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز توقف المشتق

بالمشتق

بالمشتق ولا يجوز توقف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق فمثلا يجوز توقف الحساس
بالمتحرك بالارادة ولا يجوز توقف الاحساس بالحركة الارادية وكذا يجوز توقف
الناطق بالضاحك ولا يجوز توقف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان
تحصى والتحقيق في هذا المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه وقد
لا يجب عن شيء اخر فذلك يكون توقفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
وقد لا يكون السؤال في هذا المقام عن المشتق بل الاكثر والاولى انه يسأل عن
المشتق مثلا ان مفهوم الصفة معلوم لكل احد واما الاستفسار لتعلم مفهوم
ماخذ الاشتقاق مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك في الحركة ويجاب
بانه الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان معنى المتحرك واجب بانه
الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو توقف الحقيقة بحركة بالخروج
لانه احتاج الى [illegible] واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق [illegible]
بوجه ما واريد انه يعرف بوجه اخر اجلى انه [illegible] سؤال اخر فذلك لا يكون
توقفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي
علم بوجه الضحك ويراد انه يعلم بوجه اخر وقيل بالضاحك فالجواب بالكاتب
ليس توقفا للضحك بالكتابة كيف ولا يحمل احدهما على الاخر لانه توقف المشتق
بالمشتق يكون على ما ذكرنا فلو سئل انه توقف الموجود ما لكن لم نجد عنه
ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم انه يكون توقفا للوجود بالكون
الجزء وهو محال بل على كمال الجزء فلا يكون توقفا له فلا يبقى هذا الاعتذار وهو باطل

الاشتقاق

تحديد الوجود والعدم على ما ذكره اشارة الى ... عند ارادة ولكنه امور ... الحكمي والمتكلم ...

في ... من اجزاء تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات

الحقيقية بل المقصود الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان

اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف

للمعرف كما في التعريف الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المرادفة فان

لم يوجد او لم يوجد لها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون المقصود الاستفادة منها

مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المقصودة ولا يصح الا ايراد المتصوره

ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني كما ذكرنا فان هذا التعريف

ليس لتحصيل صورة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لما تحقق ان الوجود

لا يحصر اذ لا شي في المفهومات اعرف من الوجود اثبات ان ... او ان تصور الوجود بوجه

ممتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه لكن الحكم مسلم

الاستقراء والرجوع الى الوجدان وليس المراد ان تصوره بالكنه حقيقة بديهي فان ذلك

... مع كونه متصورا ... والاستدلال توقف التصديق بالتنافي عليه او توقف

الحكم عليه او عدم تركب الوجود مع فرضه او الطال ... استدل الامام على بداهة

تصور الوجود بوجه اشار اليه ... مطلقا بها الاول ان التصديق بالتنافي

بين الوجود والعدم اعني قولنا الشي اما موجود او معدوم بديهي وتوقف على تصور الوجود

والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى

بالبداهة والكل اي الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والافكار اما بالحد وانه

لا يكون

لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشي على نفسه

ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها

امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس في الخارج الا الاجزاء التي ليست وجودات فذلك

الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركب في الوجود بل في معروضه مع

انه فرض مركبا لانا نقول لازم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم

عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزءا له فينقل الكلام اليه واما بالرسم

وانه باطل اذ هو موقوف على العلم باختصاص الرسوم به بالمرسوم وهو موقوف على العلم

بالمرسوم وهو دور وبما عداه وهو ممتنع لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان

الوجه الاول فلانا لا نسلم ان كل ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون

اطرافه كسبية ولو سلم فنختار ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فالاولى ان

نستدل بان هذا التصديق البديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود

بكنهه بديهي لا يقال هذا مصادرة لان من لم يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة

جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل

لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فيعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته

ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال

حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال بالشكل الاول

اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات

هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي فلما ازداد له جميع هذه التصورات

ما ذكره بهمنيار وما ذكره من حصول التقدم للعلة والتصادق لا يدل عليه وان
اردت انها لوجه ما فهو مما لا نزاع فيه واما بطلان الوجه الآخر فلانا نمنع انه الوجود
مقصور بكنه خصوصه ولذا اراد انه مقصور بوجه ما فلا يجديك نفعا لان الخلاف في
تصور الكنه والظاهر المختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه
لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه
ولا استحالة في ذلك او المختار انها ليست بوجودات ولا يلزم خلاف ما يدل عليه عند اجتماعها
امر زائد ويكون ذلك امر زائد هو الوجود فلا يلزم ما ذكر اذ الجزء هو مجموع الاجزاء من حيث
هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد فرض
انه غير الوجود فيكون امر كيف في الوجود ما ذكره منقوض بسائر المركبات من غير
تركيبها عليه اذ نظيره بعينه في السكنجبين مثلا او المختار انه اكتسب بالرسم قوله يتوقف
على العلم بالاختصاص فلا نسلم بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر على العلم به وايضا
ولكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور الموصوف بوجه ما فلا يلزم الدور
على تصور ما عداه اجمالا او نقول يجوز ان يكون الاحاطة حاصلة منها مفصلا
لا الى تصور الوجود اذ احصل للنفس من غير كسب فلا يلتفت الى حصوله في ضمن وجود
والتفاتها اليه لا تكسب فلا حاجة الى الاستدلال به بل نقول بداهة كل واحد
وكذا النسبة كلية كبرى كلية فانه بهذا يتم ما ذكرنا لا ما نقول قد يحصل صورة
في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت الى
الى كيفية حصولها ونحوه احترازا عن التطويل ثم ذكر التصور وجهت اليها

للامر زائد

بل ليس عليها في النفس الصور كيفية حصولها فلا حاجة الى الاستدلال وذكرت بالرسالة
اولى اذ في الكتب اختلاف فلا ينسى وتردد والذي حال الجزم بمطلق الوجود
واتحاد مفهومه بنفسه وقوله الشيء ونعني الشيء بما ذكره استدل على كون الوجود مفهوما
واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه منها الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد
في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجوده مع التردد
في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى
اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع
الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا
الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم
بوجوده لانا نتردد في انه مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو
من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سيجيء
الكلام ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر
العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا الشيء زيد اما موجود او معدوم لم يجزم
العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا
بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم
لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يرد
على هذا التقدير احتمال آخر وهو شمول الحال الحكم ولجواز ان يكون زيد متصفا
بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل

الحصر العقلي وليس في الكلام ما يقتضي الحصر على هذا التقدير اعني لم يكن مفهوم العدم
ايضا متعددا لكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان
يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص او لا يكون موجودا بوجوده
الخاص وهذا الترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكيف لا واسطة
بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص
وسلبه اقول مع قطع النظر ان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وههنا
جزم العقل بلا واسطة بمقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما
بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يمكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص يمكن
قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم
بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص
الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم
العدم دليلا برأسه بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا
لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان
التناقض انما يتحقق بين مفهومين لا غير ان لم يكن مفهوم العدم واحدا لكون العدم
متعددا لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا تحقق التناقض بين
العدمات وبين الوجودات وهو اوضح من ان يخفى التناقض بين العدم الواحد
والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو
نقيضه فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد

بل

بل لكل حصة سلب خاص يخالف سلب حصة اخرى واجيب بان السلب
المطلق المحمول على تلك السلوب واحد ولا شك ان هذا المقدار يكفي في
الوجود فيلزم الاشتراك فيه لانه لم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك منها عنده
هو مطلق السلب كما في الوجود والثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود
الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان
قيل الاشتراك هو ان القسمة يشمل جميع افراد الاقسام على زعم فانا نقسم الحيوان الى
الابيض وغير الابيض مع ان كل منهما غير الحيوان واجيب اولا بان القسمة
عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه
فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يجري ذلك مورد القسمة فلا بد له
ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان
الابيض والحيوان الغير الابيض وما يتوهم انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم
من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول وانت خبير بان
هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده
فلو فرض في هذا التقدير بدله لفظ قيد القسم والمقسم اذ لا يلزم من قسمة الوجود
الى الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الكم الذي هو قيد القسم
وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجري ههنا بل لان قيد القسم
قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض اذ فيه
وثانيا بان الوجود نقل القسمة الى جميع الخاص فردا فردا فيلزم الاشتراك

مفهوم م

بين الجميع فان قيل على الدليل الاول انه لا يدرك المقطوع به انه موجود باحد
الوجودات التي لهذه الذوات مطلقا على التعيين ان معنى قولنا زيد اما موجود
او معدوم انه موجود باحد الوجودات التي لهذه الذوات او ليس بموجود اصلا
ان قلنا ان العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات التي لهذه الذوات مطلقا
ان قلنا بتعدده فهو مبني على ان الاشتراك انما هو في الوجود تناول حيثي لفظ كل ذلك
من حيث لفظ الوجود ونحوه لتلك المعاني المتعددة الى وضع لفظ الوجود بازائها ولكن
نحن نعلم بالضرورة والحجر العقلي بحمل السعي مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها
وادراك كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فتغاير
هذا المفهوم مشترك الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها والا اي
وان لم يتغاير لكان اما عينها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود
الذي هو مفهوم واحد او جزءا لها وح لم يتحصل اجزاؤها بل ترتب اجزاء الماهية الواحدة
الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء الماهيات لكان جزءا مشتركا فوجب
امتيازها بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد
ان يكون جزء المشترك لاجزاء الدوران الفرض انه جزء للموجودات باسرها وذلك
الاجزاء لها اجزاء ثم ينقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ما لا نهاية واما بطلان
ان ذلك المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو لم
ينته المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وحصل امتناع
تحقق الامور الغير المتناهية مترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية

واما اذا كانت عقلية لا يكون لها في الخارج مغايرة مثل الدليل على التسلسل الذي هو اسلم
هو تحقق كونه الماهية لم يكتنف في العقل كونه غير متعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك
التعقل اجزاء الاجزاء فالعلم بالعام على المفصل واعترض بان هذا الدليل انما يدل
على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذا ليس جزءا في الجميع ولا يلزم
من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او
جزءا او يجاب بان اختلاف الوجود في البعض في النفس والدخول فقد كذلك ولو
ما نحن فيه ان الوجود بمعنى شيئا من ذلك بل المعنى هو الماهيات ولو سلم فلا
وجه له لاستواء فيها واما الملازمة فلانه لو كان الوجود مشتركا لم يجز ان يكون مختلفا
لتفيد ان كان الوجود مشتركا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا
بالضرورة هو معنى فقط لانفس المطلق هو زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه
مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات
عروضه للماهيات جواز ان يكون العارض في المعروض متحدا اصطلاح الماهيات
بانه ممنوع بان الوجود ادلا لم يكن متساويا في الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها ولهذا
لا يقتضي عليه بالقياس عليها المطلق المشكك اذ الدليل بعينه جار هنالك بل لانا
نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا للجميع والا لما اختلف وهو لا ينافي
ان يكون عرضيا للجميع علم انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات
والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في الموضع

غير متصور فانه ان قطع النظر عن الوجود فينبغي
ان يكون كذلك في الجميع وان اعتبر
النفس والدخل صح

لم يكن ما بينها واحدة ولا ذاتها واحدا او موصوفا بالعرض والطول والاتصاف بالكمال
والنقصان بعض الماهية كالذراع والذراعين المقدار لا يوصف بذاتها ماهية
قيل القائلون باشتراك الوجود يحتجون بان هناك وجودا مطلقا مشتركا بين جميع الموجودات
ووجودا خاصا لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك
زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص ايضا كذلك الا ان يحسب ان
المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول
انت خبير بان الحق ليس الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات
كما اشار اليه المصنف بتفريع هذه المسألة على مسألة الاشتراك حيث قال فيكون زائدا على الماهية
وهو خارج هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهيات والوجود
المطلق وحصصه زائدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه لا لما حكي ان الوجود
مشكك فيكون عارضا لافراده الخ بل وجودات خاصة ومما يثبت ان في
الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصصه لانا نقول فقد مر انه لم يثبت
كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك
الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة
في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما يذكره هذا الفاضل المحقق في ذيل هذا
البحث وتنبه بان الحكماء السيد كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في
يمتاز بها عن المعدومات وليس بالعرضية بالوجود وبالكون وبالتحقق

بهستي و بودن كه لك يدرك ان مفهومها خارج عنها وصف بها وتحمل عليها
وسائل الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة الوجود
المطلق المشترك كما لا يخفى ولا يمكنه ان يتعقل فانا قد نتعقل الوجود مع الجهل بخصوص
الماهية وهو ظاهر وقد نتعقل الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فقط واما في الذهن
فلا ما لا تم ان المتعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل اي لا يستلزم تعقل تعقله
وقيل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاتياته او ذاتية فيل مراده كما يفهم انه انما
انما يتصور الا منه ولكنه في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك فان هو ان الشيء
لنفسه بين ولا يكون الشيء واثباتها لانه بين الثبوت لا هو ذاتي له اقول لا يخفى ان
هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلائم كلام المصنف لان مبنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما
متعقلا دون الآخر والشك في الوجود انما هو في التصديق به لا في تعقله بل مستلزم له
فان المتعقل الماهية ونشك في وجودها فيكون كلاهما متعقلا فلا بين الانفكاك
وكلام الشارح صريح في ما قد بينت حيث قال قيل لا انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها
قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في الماهيات اذ يمكن ان
نعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها الخاص اقول بعد ان ثبت لنا مقدمتان الاولى ان
في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء حصصه والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا
اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما الوجه على المقدمة الاولى فقط واما على الثانية
فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا بعقل الماهية واحترازا عن ان يكون معلوما ولا نعلم
انه هو واثباتها مما لا يرد و خلط القصاد والتحقيق ان المتعقل لنا من ذاته لماهية فان من

موجودات ما موجدة ولو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم يوجد حكم اصلا لان الحكم
عبارة عن ثبوت نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور
هناك نسبة فضلا عن الثبوت اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه
لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم
على السوية فان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل
والحاجة الى الاستدلال لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية او جزءها لم يكن لحمل
الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود
موجود ولكن نعلم ان قولنا السواد موجود له فائدة او جزءا وح لم يتوقف حمله
على الماهية على الاستدلال فانه عدم حمل يتوقف الذاتي على الاستدلال لكن يحتاج الى
الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل الفائدة كالعقل
على التقرير الثاني انما تم ان لو كانت الماهية معقولة بكنهها فاما اذا كانت معقولة
لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها محتاجة في الحمل على انتسابها اليها وايضا ادامة لكنه
في معقل كنه من تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين وح ما والتام في اثباتها
المعلومة لنا ادلة جاز ان يكون الماهيات ان تم تصورها بعضها غير منفك عن تعقل
الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وح وانتفاء الناقض وتركب
الواجب تركب الواجب عطف على الناقض لو كان الوجود نفس الماهية لكان
قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو
متناقض وكان يحتاج التحقيق اذ معناه ان شيئا ما نسميه السواد ارتفع عنه السواد

والمراد

والمراد التناقض المصطلح لان التناقض صادقة في نفس الامر وهو ان السواد سواد
والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد
او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم
ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا لها وهذا الحق قوله وانتفاء الناقض
ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب
لكن الواجب غير مركب لانه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم
من ذلك كونه خارجا عن الكل اولا ويمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة
بالفرق بين الاتصاف بشيء وحمله عليه مواطاة ومن الاتصاف والحمل
اشتقاقا اما عن الاول فبان يقول الانفكاك بقوله لا نتصور الماهية الا متصفة
بالوجود اشتقاقا ولا الا متصفة بالعدم كذلك وهو ما للوجود وانتسبه الماهية
الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا
عن الثبوت ممنوع فان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا ممكنة لا كما رأوا وحيث ذهب
اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا
الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله ولنسبة الشيء الى نفسه
لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى
سلب ذلك الجزء الكلام في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى
ما يغايره جزءا فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود امرا
مفهومه ذو وجود هو مغاير له واما عن الثاني فبان [illegible] قولنا

والجواب م

السواد موجود بمنزلة قول السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل
هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان يمنع قوله كان قول السواد ليس بموجود
بمنزلة قول السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل بمنزلة قول السواد
ليس بذي سواد او الوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه
الدعوى التي هي ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في موضع الاستدلال ازالة
الالتباس عنه بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى
بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم
قالوا ان ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات
والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجود المطلق حصة منه كون
زائدا عليها كذلك في الواجب ايضا واما الاشاعرة فانهم ارادوا انه لو وجد
كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اذ ليس في الخارج
شيء هو الماهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصحيح ادلتهم
ولا نزاع بينهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا اشد لان الخصم بان
الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان تقوم بالماهية
الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكل منهما محال اما الاول فلانه يلزم
ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ
تكون الماهية معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه تقوم بالماهية من
حيث هي لا باعتبار الماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود

جواب عن حجتهم

الماهية

الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم
نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فهو مسلم لان الوجود كاف في لزوم المحالات
وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالوجود ولا غيره فهو قول بالواسطة
مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان تكون الماهية موصوفة بالوجود وغير موصوفة معا
قلت المراد بما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل
عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية
اما اذا قارن عدمها فالتناقض او وجودها فالموقوف على نفسه او التسلسل قلنا
نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه ولا يلزم ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها
فلا يلزم الا انما يلزم ان لو كان الموجود هو الماهية بشرط الوجود حتى في زمان الوجود
فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية
على الوجود بالذات فقط وعدم الموجود مع العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود
قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة وزيادته عليها وقيامه بها في العقل لا في
الخارج لان ثبوت الشيء لا يوجب في الخارج من اتصاف الاخر به في الخارج وان
لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج
بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت
في الخارج او لا لم يتصور اتصافه في نفس الامر سواء كان وجوديا او عدميا مثل
ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان [illegible] هنا وان [illegible]
قيل لما كان قيام الوجود بالماهية من حيث هي وهذه تحقيقية انما يثبت [illegible]

واما اذا كان الموجود هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود

العقل فاللازم فيه تجويز زيادة على ما هو في التصور لا في الوجود الخارجي اقول وبطلان الجزئية
من حيث هي موجودة في الخارج ممنوع لجواز ان يحمل عليها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك
كون هذه الحيثية اعتبارية من اعتبارات العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويوصف في
الخارج باعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الحيثية اعتبارا ما حاصلا في العقل
واللقب مخصوص بقيام الاعراض بها ايضا لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون
قيامها وحلولها خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض
ولا بالجسم المتصل به خارجا من حيث هو هو وهذه الحيثية انما حصلت في العقل وهو
منقسم الى الذهني والخارجي كما اشتهر في ان النار مثلا لها وجود به يظهر بها احكامها
وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا
خارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا
الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود
الآخر في مشاعرنا كمداركنا او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير
اصيل واذا مهدت هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لبطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا
القسم من القضايا وهي التي الحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع
عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا
وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الوجود الخارجي فالاحكام الايجابية
الصادقة في القضية الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة لان صدق
الايجاب الحملي يستدعي ثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن له ثبوت لم يتصور ثبوت

المحمول له

المحمول له لان ثبوت شيء لآخر موقوف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا ما
الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ولو علل ان
اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا يتحقق موضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات
فيلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاكم فيجب له التخصيص الدعوى بالكلية منها
كما انه مخصوص بالموجبة فيكون محل الكلام الموجبة الحقيقية الموجبة الكلية فان
الحكم في الحقيقية الكلية على كل ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا
في الخارج او لا فاذا قلنا كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم منا ولا
على ما يصدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا يكون مقصورا على المثلثات الموجودة
في الخارج في احد الازمنة بل شاملا لها ولغيرها على ما لم يوجد في شيء من الازمنة
اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود
في الخارج باطل لما عرفته آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة اذ لو لم يتحقق
قوله بطلت الحقيقية اي من القضايا بالحقيقية ما لم يعلم انه صادق وجزم
على هذا التقدير ان لا يكون صادقا قلنا ان اجتماع النقيضين يستلزم لكل
منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولولا ان يكون لاجتماع
النقيضين افراد متعددة موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي
في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى استدلالهم
في المشهور وهو ان الحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكام صادقة فلا بد
من ان يكون موضوعاتها ثابتة في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا

بالثبوت ما ليس السلب في اعتبار مفهومه احترازا عن ذلك عن الموجبة السالبة المحمول
فانها لازمة للسالبة البسيطة على العموم وهي موضوعها كثيرا وسيرد عليك في مبحث
ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نعقل
امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في ادراك الشيء وتعقله من تميزه عند العقل من بين
العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن
اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل
والعدم الصرف يمتنع بالضرورة علاقة للمعقول منه ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهو
في الذهن والوجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب
عن استدلال المنكر بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن
حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة
والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المنتفية عنه لان وجود هذه
الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها والا فحصول جسم الجبل والسماء مع
عظمها في ذهننا محال بالعقل وتقرير الجواب ان حصول هذه الاشياء في المحل يوجب
اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي ما له الصور والاشباح في اللوازم
بل تخالفها في كثير منها واورد عليه بان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان
تكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل تكون ما في الذهن
امرا مخالفا لها بالماهية فلا يصح ان للاشياء وجودا خارجيا ووجودا ذهنيا لان لا يحصل الوجود
الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له فتخصص لا ما نقول

ما شكوا

ما شكوا انه تم دل على وجود الاشياء بعينها في الذهن لان الحكم على الشيء بما
ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف له في الحقيقة وعلى الاول يلزم ان يكون
الذهن حارا باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة
واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل
والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة
بوجودها العيني وكذا التضاد في ماهية البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وما ظهر في الصورة
الذهنية كلها كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية
في اللوازم مستندة الى خصوصية احد الوجودين لئلا كانت مشاركة لها في لوازم
الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو الحكم الخارجي لان منشأه الوجود
الخارجي فحصول الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ونقضا عين البرودة وعين المحل
يمتنع حصولها في الذهن ثم قلتم ان الذهن كك اقول فيه بحث لان هذا الجواب
مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة واشباهها ولا تقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهية
كالزوجية والفردية مثلا او بالصفات المعدومات كالامتناع وامثالها بان
يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن فردا
اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل
الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا فردا اذ لا معنى للزوج
والفرد الا ما حصلت فيه ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن المفر

عنه بهذا الجواب اذ لا يسلم ان نفي كون المحل الزوجية موصوفا بها من احكامه
المتعلقة بوجود ما الخ وكذا الفساد دائما مع الفرد انما هو في الوجود الخارجي دون
الوجود المطلق اذ لا وجه لعد شيء منها من لوازم الماهية وكذا الكلام في الامتناع
وامثاله اذ لا يمكن لنفي كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة
بوجوده الخارجي اذ لا يتصور له وجود غيره في الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق
بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف
الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول
في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب له شيء هو
قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية
والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن
بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس
كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائل بوجود الاشياء بانفسها
لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن
فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر
اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض على طريقة القائل
بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي هو شبح قائم بالذهن
اذ المراد بالوجود ذاتا في الذهن على هذه الطريقة هو قيام شبحه ومثاله بالنفس وهو

كلي

وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المتشخص الموجود
في الخارج فهو العلم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على
طريقة القائل بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل لان الموجود في الخارج الذي هو
جزئي وعلم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة
الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن قائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول
ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن تقوم بالذهن كيفية نفسانية هي
هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس متشخصة ومتشخصا بتشخصات
ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود الا حصول الماهية في الخارج او الحصول الذهني وليس
طارئا الى ان الوجود امر قائم بالماهية بمعنى حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب
سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان
لا عما به تحصل ولا زائد فيه ولا اشتداد اذ لا ان المراد بالزائد هو الحركة الموجودة
على طريقة الحركة في الكيف كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيف
لكن الحركة في حال من احواله انما هي اذا تبدل انواع تلك الحال وافراده على
نحو المتحرك بحيث يكون في كل آن يفرض من زمان حركته حالة لا يكون تلك
الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الكان لا بد له في كل آن من اين
لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له من كل آن
من كيف لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع لا يخفى

ان المحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك
الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال وحصوله يكون متوسطا دون
الاحوال التي يتحرك فيها فلا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول
فيه بحث لان الهيولى لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود على السوية كما ان الهيولى
انما تتقوم بواحد من افراد الصورة لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات
متعاقبة على قياس تعاقب الصورة على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود
في آن يحصل في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول او ازيد منه لا بد لابطاله
من دليل وهو ان الوجود خير محض هذه الدعوى مما يحتاج الى برهان بل اكتفوا فيها
بمجرد استقراء غير تام فقالوا اذا تأملنا في كل ما يقال انه خير وجدنا ما هو خير بالذات
على انه خير بالعرض وتأملنا كذلك في كل ما يقال انه شر وجدنا ما هو شر بالذات
هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تأملنا فيه وجدنا ما شريته
باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه
ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان
قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو فيه عدمي وباقي
القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتحقيق الى انها ضرورية ولذا
ما ذكروه من الامثلة لا يحتاج الى بيان بل اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها ايضا علم
وان تلك الامثلة توضيح بها احتياطا على انه قد نوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون
ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون حقيقة ولها لوازم عدمية [illegible] يحمل هذه اللوازم

مبادي

مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود
بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة ولذلك الموجود فيجوز ان يكون ما هو شر بالذات
في هذه الامور غير الوجود وتلك الاعدام لوازم لها ظاهرة فيكون شرا وراء الشر
بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل له لتحققه
مخالفة للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاشياء في الاقسام الثلاثة التضاد و
التماثل والتخالف واذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل له
تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان
الضد موجود معاقب لموجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول بهذا الدليل
بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع
صفات النفس لكن يتجه عليه ان المثلين لعل انهما عندهم موجودان ليس بضدين
ولا شيئين فلا يكون [illegible] في عبارة [illegible] وانكان الوجود لا يتعلق بالموضوع
لان محله لا يتقوم بدونه اقول يرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل
المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد
نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمحل هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود
آخر في التحيز والوجود ليس بموجود الثالث لان الوجود عرض لجميع المعقولات والضد
لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان
الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل لو كان
يشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف

بالوجود او العدم والوجود لا يتصف بانه موجود والمنع ظاهر ولا ينافي ما ذكرنا ان الوجود عرض
لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي في هذا الحكم كون الوجود
منافيا للعدم على انهما لا يعرضان لامر واحد ويساوق الشيئية على الحق وفيه ان الشيء
مكابرة بعض عقلاء بعض اسماء ويستعمل عنده من مفهوم الاتحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين في ذواتهما في الصدق فيكونان متساويين والمترادفين في
اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه اذ الوجود اما هو اثر من الفاعل
ولا شيئية من الفاعل فرق بين الوجود وحكمه الوجود لا فرق بين وجوده الشيئية
او حكمه الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء ثابت على معنى ان الماهية
يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان
الممتنع ونفيه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء وهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود
والعدم والعدم اعم من النفي ويجعلون الامر وهو انه بجامع في الحكماء بناء على اثبات الوجود
الذهني وهو ان الحكم حكما ايجابيا ما نحن مؤثر بثبوته على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب
الحكم ثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد ان له ثبوت وهو
معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها
بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت
والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم لو افقوا الحكماء
في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم يسمون الوجهين الى الخارج والحصول
الوجه الآخر من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا

ويقولون

ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود
الذهني اقول واعلم ان مدار ما استدلوا به على مقدمتين احداهما ان معنى الايجاب
هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ولما كان
المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج
لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء ايضا
اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين وشريك
الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا
حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم
قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري
على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح
اي حق وصدق وليس ذلك الا لمطابقته للنسبة الخارجية ولما كان نفس النسبة
الحكمية المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع تحقق في نفس الامر كون بحكم
الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج فيتحقق هناك نسبتان
الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت
اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان الحكم مطابقة لما في
العقل الفعال فان صور جميع الكائنات والاحكام جميعها موجودات فيه
باسرها مرتسمة فيه لظهور قطعا ان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع
النقيضين ممتنع حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن

اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه يمكن ثبوته على ما هو راى
المتكلمين والظاهر لو كان كذلك لوجب ان لا يكون احد يصح حكمه حتى يعلم الذي ما في العقل
الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن لا يعلم ذلك اللهم الا الذي تحقق
ان ما في العقل الفعال هو او لا اقتضاه البديهة او البرهان عند ذلك يعلم وقال
بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة معنى المقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات
او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية بعضها الظاهر او البرهان فتلك
النسبة من حيث انها في الظاهر او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير
خصوصية المدرك من حيث انها الواقع اما في نفس الامر وما في الخارج فيصح هذه النسبة
يكون معنى انها الواقع وما في نفس الامر ونحوه النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما من
ذلك المعنى يكون معنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على دفعها في السلب
والايجاب فعلى تحقق هذا الفاضل لا يكون للضروريات مطلقا والحكم الذي
يستنبط الحاكم من البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى
الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول
لو صحت تلك المقدمات لزم من صحتها بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك
انا نقول لا يمكن ان يحكم احد الامر لانه لو حكم آ بثبوت لب لثبت ثبوته والا
انتفى وثبت نقيضه فينتفي آ عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك
حكم بثبوت الثبوت الذي للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيجري هناك
ثبوت ثالث وينتقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية

ولا يمكن

ولا يمكن الجواب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار
لانا ندعي في كل من الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض
ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك بحكم ثبوت الثبوت اللاحق
للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة بحكم المقدمة الثانية يعني ثبوت الثبوت
السابق على هذا التقدير وينتقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم ما لخصه انه
وكذا يلزم التسلسل في الامور المتحققة خارج القوة المدركة وذلك يستلزم بطلان برهان
التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع مع ان التحقيق ان برهان التطبيق انما
يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات على ما يلزم مما ذهب اليه
القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في
اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهابها
متسلسلة الى غير النهاية سواء كان الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا يخلص
الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا
كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي
ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق
عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحقيقه لذا اعاد ذلك البحث
العبارة وعلى اعتبار الوجه الذهني وكيف تحقق الشيء بدونه اي بدون الوجود
مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف لمراد القدرة تامة فما يترتب عليها
في نفس الذات وفي ارادته والازلية تنافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور

وجوده لا يسرد من لمراالوجود لايوعلى الغير او في الا تصاف في موسنفط الا
او لو ثبت لكان مصتفا بالثبوت والصافه با لثبوت اليه يكون ثابتا
التسو في الجواب لم نا سقفاء الا تصاف في الخارج لعم ان لا يو ثر القدرة ومن
بالجاد وفي الخارج ولا لعمر عدم تا ثيرها بان تجعل الهوية متصفة بالوجود بل الحق عند
ان ما نير القدرة في الاتصاف الهوية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به في الخارج
اولا تجعل الاتصاف فيه موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس من
والوجود اتصاف بحسب الخارج كما من البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن
فقط فكيف تجعل الهوية متصفة بالوجود في الخارج قلت ما نير القدرة ان تجعلها بحيث
لو اعتبر ما سعوه بها موصوفه بالوجود الخارجي ولو ترك الاستدلال على هذا الوجه
من تقرير الشارح حيث قالوا تا نير القدرة اما في الذات او في الوجود او
الا تصاف والا قسام باسرها باطل اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم
مستغنية عن الموثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال عندهم
غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف مستفاد اما او لا فلانه على هذا التقدير
يلزم ذكرا ثبات القدرة بل يكفي ان لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تا نير ولا
واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على الحال من القائلين بثبوت المعدوم الا انه
والحصر بالوجوب مع عدم القول بالزايد لمر لمر الموجودات متناهية عندهم و
ولا القول بالوجود الزايد على الكون في الاعيان فيلزم من ماس المقدمتين
ان لا تحقق عنده بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا

لثبت

انه لو كان القائل بثبوت المعدوم ... ان الصانع ... انتهى ح

لثبت في العدم الخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك
الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان
فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وحاصله انهم يمنعون
المقدمة الثانية ويستند هم ماهر على انها لو ثبتت تكون باقي المقدمات مسندركا
اقول ويمكن دفع الاستدراك بان يحمل قوله والحصار الموجود دليلا براسه بان
تناهي الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات
يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت
على ما مر فيلزم ان لا يكون الاشخاص الا ماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه
لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم الخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال والحصار الثابت
في ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم
ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان تناهي الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات
ايضا قلنا على راي الخصم لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي
وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على راي المحققين تاما
المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا سند لهم سوى
برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات
ايضا لكن المناسب على هذا التقرير ان يقول وعدم القول الزايد بالواو دون

مع وتمكن الاعتذار بانه لما كان هذه الدعوى ضرورية وما قبله ازاحة فصله
عما قبله بسؤال اسلوب ولا استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز
لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون البعض ولولا
التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض
الآخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بعد
ثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا يتميز في نفسه ولا اشارة عقلا اليه واجاب
المص بالنقض وذلك لو اقتضى الثبوت عينا لزم منه محالات كثبوت الممتنع
وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ
يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه محض والقائل به والجواب بالحل
ان يقال ان اريد تميز المعدومات تميزا بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر
في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه
فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لا سيما
في هذا الفصل فيكون المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف شيء بالثابت بالصفة
الثبوتية فاجاب المص اولا بالمنع وان الامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري
لا سيما في هذا الفصل الخ وثانيا بالنقض وذلك لو اقتضى الامكان لما وافقونا
على انتفائه كما لزم كثبوت الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت
الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا [illegible] ومرادف
الثبوت والعدم النفي قال ولا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا

قال ولا واسطة

قال ولا واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم
واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا
عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زائد عليه وهلم جرا
فتحقق زيادة الوجود ونقل الكلام اليه ويتسلسل ولا معدوما والا اتصف بنقيضه
واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود لو علله القسمة الى الموجود والمعدوم
لا تستحق الانقسام الى الموصوف به ومقابله واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة
وتسليم لمدعى الخصم واجيب بان حاصل كلامه اذ اعترضت على قوانين الاستدلال لهذا
الوجه اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين
الثالث وهو مط ومحصول الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء
الثلثة محال لا يصح عند العقل ولا تقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها محال
محصل معقول بل مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء
الاول فلان قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء لنفسه وهو محال لا يمكن تصوره
لان الثبوت لشيء لا يعقل الا بين متغايرين اذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع
ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب
الوجود عن نفسه اذ لو فرض العدم محمولا فصار الراجع سلب العرض قطعا وسلب الوجود
عن نفسه محال لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يمكن تصوره امتنع ورود السلب
عليه فان السلب فرع تصور الايجاب وكذا السلب رفع النسبة الايجابية
المتصورة بين شيئين فحيث لا يتصور نسبته لم يكن هناك ايجاب ولا سلب
ولا يكون ذلك ارتفاع النقيضين انما ارتفاع النقيضين لو كون هناك

نسبة متصورة لا لصدق الحكم بها ولا سلبها فاما الجزء الثالث فلان قوله الوجود
لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه
له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور
اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان القضية
المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الخصوص قضية معقولة حتى يتصور صدقها مع
الكشف لا لها الى هذا الكلام اولى فيه لظهوره لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يتضمن
ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود اعني
ذو وجود ومفهوم ذو الوجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب انما هي بين الوجود وذو الوجود فقولنا الوجود موجود معنى ثبوت مفهوم ذو الوجود
للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه واما ذلك في قولنا الوجود وجود وهو ظاهر ولكن
بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظ
لا يستره به سمل انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن
لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات
العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق
يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون
قولنا الوجود عدم في قوة قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول معناها
اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب
الشيء عن نفسه وانما يكون معناها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة
المحمول ولذلك معناه سلب الوجود عن نفسه او فسر العدم بعدم او صار النزاع

لفظا قلنا لفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه وبهذا الفرق
يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود
للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات
سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك
لو كانت سالبة المحمول لم لا يجوز ان يأخذها معدولة المحمول حتى يكون قضية
معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر بمعناه ولكن لا نم ان
النسبة لا يكون الا بين متغايرين فان للمفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق
وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية
ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات التي يصدق على انفسها
فيصدق القضية الموجبة الحملية القائلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم
مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات
لا يصدق على انفسها فيصدق السالبة القائلة بان الجزئي ليس بجزئي
والتشخص ليس بمتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة يقتضي الطرفين
المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية
ثم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم لا يتصف الشيء
بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقع مثلا الوجود عدم
والموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة
قائمة بفرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصافه بالجسم

فيصدق له الجسم ذو الجسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو الوجود الكلي ان
الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود
في الخارج الا للاشخاص فهو معدوم والا لكان جزءا من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا فلا يمتنع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف عنه بقوله والكلي ثابت
ذهنا يعني ان الكلي جزء من جزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن هو
موجود فيه وليس جزءا خارجيا حتى يلزم تحققه في الخارج ان قلت ان السواد
من اللونية التي هي جنسه امر مشترك بينه وبين ساير الالوان وفصل يمتاز به عنها
فالجزءان ان وجدا فلا بد له ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة
واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال لم لا يجوز ان يكون الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري
قائمة بهما وذلك كاف في التمام في القيام بحقيقة الواحدة منهما لان الثالث
ان المقصود الواحدة وحدة حقيقية يجب ان يحتاج بعض اجزائها في الحقيقة البعض
وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر
لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول على انها على تقدير كونها موجودة
تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود
بالمعدوم ولقايل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف
قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر به كما ان الجسم من عرضه يقوم احدهما بالاخر
وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان
يقومان بما يقوم به السواد فيكون حالين واجاب بعضهم بانه يجوز قيام العرض

بالعرض

بالعرض وقد تم جواب الوجه الثاني جواب اخر لهذا الوجه وهو ان جزئي ماهيات
السواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ومقصوده بيان نقضه
فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومختلفة بالخصوصيات
التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا
بموجودين ولا معدومين وصفان قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال
حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخر الامر المختص ثم ننقل الكلام
الى ذلك الامر المختص بانه يشارك ساير الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها بخصوصيته
فيكون ايضا امران مشترك ومختص فيتغير هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال
اقول يمكن الجواب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو
مفهوم الحال حال في الامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم
بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال
الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زايد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان
نقول مختص الحال يرجع الى انا وجدنا حقائق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها
وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف لو وجد لزم
قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا
لا موجودان ولا معدومان تقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فههنا قيد لا
لا بد منهما في تمام الحجة وهما وجود تلك الحقائق وكون ما به الاشتراك وما به
الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين

لقومان تمام

المشترك والمختص معدوما لقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف
هناك اذ الاحوال ليست موجودة هناك والقيد الثاني محل المنع اذ لهم ان
يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال
متمايزة بالعوارض ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة
يلزم هنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكن اتمام الدليل بان
نقول لو كان احد الامرين معدوما فان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولكن يلزم
تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لهم ان يمنعوا ذلك
فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم منحطة عن المرتبتين
فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان
يكون الحال متقوما بالموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم متقوما به فلا عليهم لو جوزوا
تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتموها للحقائق العرضية الموجودة
لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكن اتمام
الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفي في النقض
والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والزام الشارح اعتذر الحال
عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا يوصف بالتماثل
والاختلاف لان الشي انما يتحقق عندنا من اقسام الموجودات واذا لم يوصف
بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في
مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متمايزة

في الخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات الثاني
انا نعترف بالتسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات
لا في الاحوال التي ليست بموجودة وفي الكشف هذا العذران باطلان اما الاول
فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم
فاما ان يتشاركا في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم على ان الامر الكلي يسمى هذا الاشتراك
اذا كان ما بين الموجودين [illegible] بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين الموجودين
بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من
التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال ان الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف
لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متمايزة بخصوصياتها لان هذا وصف لها
بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول
كل جزء فرد ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة
في الثبوت سواء كانت موجودات او معدومات او احوالا كما زعمتم فبطل
ما فرعوا عليه هذا الرأي على القول بان المعدوم ثابت وعلى القول بنفيه الحال من
ان الذوات المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان المعدومات الممكنة قبل
دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق فالثابت من كل نوع من الذوات
المعدومة عدد غير متناه ومن اتفاقهم على نفي التأثير فيها فانهم متفقون على انه لا تأثير
للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها
من العدم الى الوجود اقول على هذا [illegible] ان يحمل كلامه لا على ما قال الشارح من

من لفظ المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض
بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا محصل لهذا الكلام بهذا المعنى ومن
تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن اعتباراتهم انهم اتفقوا على ان الذوات
كلها متساوية في كونها ذوات وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات
صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية فقيل انها
ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم فذهب ابو اسحق بن عياش الى ان
تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات
انما تحصل لها حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس
وغيرها الية حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة بيده سيف ومن اختلافهم
في مغايرة التحيز للجوهرية [illegible] وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري
وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة متساويتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة
فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات
على ما مر في مذهبه وذهب الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف
بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط
الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز ومن
اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب كلهم الى ان المعدوم
ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن

[illegible]

وزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية صح

اختلافهم

ومن اختلافهم في امكان صفة الجسمية فذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان
الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزها الخياط والظاهر ان ابا يعقوب
الشحام الية حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون
هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد
صفاته بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لم يجوزوا اتصاف المعدومات بالصفات
الثبوتية فلا يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الامام
الرازي هذه جهالة لا يستلزم اعتقادها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا
معدومة وان لا يعلم وجود ما الا بدليل هو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم
بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل نقول كما ان الموصوف
معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا نقول رجل معدوم راكب على فرس معدوم
راكبا معدوما وبيده سيف معدوم وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان
معدومة فغاية القول بكون المحال للحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا
معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة
في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يحل رجل كما ذكرنا
فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج
لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا يصدر الآثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل
وافقهم في جميع ذلك غاية الامر انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا
في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحها وعلى القول بالحال هي قسم الى الكلي

تحركها حركات معدومة

موجودة

المعلل بغيره اي بصفة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة
بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات
لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند
القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها للذات بسبب معان
قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل حال بالحال وقد نقل انه ان الاحوال المعللة لا تكون الا
للجواهر وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ودون تعليل
الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات
كلها متساوية في الصفة وانما تمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة
بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها
بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها اعني المفروض عنها ثم الوجود وقد يوضع الاطلاق
غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما وتجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداها الكلية
والعدم عدم شيء اي غير مضاف الى شيء اصلا بل يلاحظ من حيث هو مع قطع النظر عن
كل ما يغايره وما يحق من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى موضوع وانه كان غير معين وان
العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء فانها مجرد دعوى بلا دليل بالبداهة تشهد بخلافه وتفسير
العدم المطلق بسلب الوجود المطلق نقضا اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود
فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود
ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم نتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق
والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا

بل باعتباره

كل

كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفة بالعدم
المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح
في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي بحسب
كل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان
في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا
ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل
فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من اجتماع
المتقابلين المستحيل والى هذا اشار بقوله ويتعاقبان اي يتعاقب الوجود والعدم معا
اي يجتمعان في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن ومعدومة
في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب
نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد في تلك الماهية
بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني
تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن
قلت المراد باطلاق الوجود والعدم كما عرفت ما هو لا اضافة الى شيء اصلا بان يتحقق
وجود هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون
موجودا باي وجود كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما
باي عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج
تقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن تقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى

الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب
نفس الامر ومتصفة بعدم المطلق بحسب
نفس الامر صح

الامر اعني المتحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا
ما شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك
لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني
الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل
غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون المطلق اعني
من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض
له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود
غير اعتبار كونه معروضا له فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه
معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله فيعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق
رد لما توهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا فقرره
انه كما يمكن له تصور ذاته فكذا هو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك
لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض
احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الاعتبارين فانما المستحيل
اجتماعهما بورودهما على محل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل
بان يكون موجودا ومعدوما وما يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقول العدم من
حيث انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه
وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار
كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض
لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله فيعقلان معا ما ذكره

لكان

[margin: نسخه الى نعم]
[margin: الوجود المطلق يمكن ان يتصور]

لكان لفظ معا لغوا محضا وقد يوخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي
منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته لاختصاصه وليس التقابل بين
الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود
المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب
والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي بحيث ان هما لعينهما عدم
وملكة ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد ما هو اعم من الخارجي فالمراد
بالملكة معناه المصطلح وقد يوخذ اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا وتخصيصا فانه
اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت
اتصافه بالامر العدمي فقال انما العدم والملكة المشهوران وقد يوخذ نوعيا
وجنسيا وهو اي حصل ما يوخذ نوعيا وجنسيا وكذا حصل ما يوخذ تخصيصا لكن لم يعتبر
قابليته في ذلك الوقت وهي انهما العدم والملكة الحقيقيان قال الوجود لا جنس له بل هو
بسيط ليس له جزء اصلا فلذلك لا يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما
ان لا جنس له ولا فصل له فعلى ما مشيا اما البساطة فلانه لو كان له جزء لكان عروض
الوجود له لا قد سبق من ان الوجود زائد على المعقولات بل بعرض الحقيقة لكن
عروض امر لجزئه يجب لا يستلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه اولا يكون العارض
تمامه عارضا والجواب ان الماهيات ما يعرض لا بعضها كالكل والمعلوم
والمعلوم والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له
بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان لكل واحد من مفهوم الممكن العام

ومفهوم الموجبة والمفهوم ونظائرهما من المفهومات الشاملة للموجودات
والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة
فباعتبار الوجود معها اما مطلقة وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالوجود
فيلزم ان يكون الشئ الذي فرض جزء الوجود موجودا وان كانت معدومة
فان اعتبر العدم مطلقا لزم تقوم الشئ بضده وان اعتبر بالوجود لزم تقوم
الشئ بما يصدق ضده واجيب بانه منقوض بسائر المركبات مثلا الحيوان
بسيطا ولو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره وسياق الكلام الى والجواب
فانه يلزم تقوم الشئ بما يصدق عليه ضده فان البدن مركب من اجزاء كل واحد
منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة
اقول ويمكن دفع الاعتراض بان المراد بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم
دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشئ الذي فرض
جزء الوجود موجودا ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق
يتكثر بتكثر الموضوعات اي الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثرها بالذات او
بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف ماهيتها بسيطة كانت او مركبة
او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها ما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر
بالفصول اذ هو بسيط كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها
وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر
الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس

بعد

بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود
بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على
بساطة افراده فلم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها
او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط
مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها كما ذكره هذا القائل
فالوجودات الخاصة يكون عبارة عن الوجود المطلق مأخوذا مع الاضافات
او يكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود المطلق اما تمام ماهياتها اذا جعلت
الاضافة خارجة عنها او جزء لها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المصنف ان
الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراد العارضة للماهيات
فانه يقع على وجود العلة ووجود المعلول بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر
وعلى وجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة
والضعف وغيرها بالاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما
ايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود
مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده ولا من الماهيات
المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة
الى محاله لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما عليه من المنع ما فيه من المناقشات
والمشتقة من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر وليست
متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت لها نسبة

لها نشأة اخرى وليست الموجودات الخارجية فلا يرد نقض مطلقا بامكانات اي الشيئية
المطلقة بمعنى عدم بعينه مما فرضها ليست ثابتة في العقل بل هي تعرض لخصوصيات
الماهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل من عارضة له بل هي انما
تعقل عارضة لخصوصيات المعقولة كما هو شأن سائر المعقولات الثانية
اقول لا يخفى ان ما ذكره مخالف للواقع منافي لما سبق من ان
الوجود يوصف على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او ما يؤول معناه اليه
وان اريد ان مفهوم هذه الكليات ليس بموجود في الخارج اذ الاشياء المخصوصة
فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبائع الكليات مطلقا ليس موجودة
في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوان والحق انه لا يلزم الاعتراض عليه
بقوله بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات وقد يمتاز الاعدام ولهذا استند
عدم المعلول الى عدم العلة لا الى غيره اي لا الى غير عدم العلة او لا الى عدم المعلول الى نافي مدل
عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك ونافي عدم الشرط وجود
المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف باقي الاعدام فان
عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر
فلو لم تكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها وجوابه انه لما ثبت ان العدم
نفي محض لا تحصل له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو كذلك فهو يمتنع تمايزه والجواب
ان العدم يتحقق ذهنا ويشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في
تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا

ع

في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجودات
اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات الصرفة متمايزة وان لم يكن
ذلك التمايز لكونها موجودة فيه حتى المعدومات الصرفة متمايزة في الجملة اقول بيان
التفريع بهذا الوجه صحيح انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين
للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون
بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك
التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها
موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات
فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان الموصوف بالثبوت تابعا لثبوت
الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية
لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا
ثم العدم هل يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا
فيه لزم ان يكون موصوفا بما يعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن
يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل ويحضره اياه وان
لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فقد عرضت
له فقد يعرض نفسه فان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه
والمراد من عروض العدم لنفسه الصادقية وصدقه عليه اشتقاقا لا يكون جهته
مخصصة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما قيل من ان العارض للعدم المطلق

ليس هو نفس العدم المطلق بل هو حصة من جزئياته اعني العدم المضاف
فهو نوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم
الكلي له لكن الامر ان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك
ان الاتصاف بامر جزئي لمفهوم يستلزم الاتصاف بذلك المفهوم
قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم
المضاف اي عدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث
انه فرد له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير نفسه فيصدق
النوع عليه والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف اي نفسه العارض له انما
باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس
الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شائع يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع
المعلول كحركة المفتاح فلذا ارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال
ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم
بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح
فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها
مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم
العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول يستلزم لوجود علة ما
من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه يستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون
سببا لعدمها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن

علة

علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة في الذهن بان يكون عدم
المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم
العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس
اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان الحد الاوسط في
البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط والا لم يكن
برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج
فالبرهان لمي والا فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج فالبرهان
لمي والثاني سواء كان الاوسط معلولا له اولا فالاول يسمى دليلا والا فلا يختص باسم
وانما سمي بهذين الاسمين لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان اللم انما يفيد علية
الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم اللم الدال على العلية وبرهان الان انما يفيد علية الحكم
ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد
ذلك فسمي باسم الان الدال على الثبوت فان قلت قد اورد الشيخ في برهان
الشفاء فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه
فعلى هذا لا يكون سببه برهان الان برهانا لان كون الشيء نفسه معتبرا في حد
البرهان وعلى ما ذكرتم لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب فلذا
قد اضطرب في هذه الدعوى فيهم من ... الانتساب من الفحول منهم احد
انه حق لكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان

ان الشيء اذا كان له سبب لم يعلم الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب
بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر
ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فيفيد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان
لم الى هنا انتهى من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام
عليه برهان لمي ماخوذ من سبب الحكم او من امر آخر والشيخ لا يدعي ذلك بل غايته
ان كان مراده بالصدق بهذه الدعوى هو اليقين الدايم وصرح بذلك في جواب
سوال اورده على نفسه حيث قال لئن قال قائل اذا راينا صنعة على صورة ان
لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة
فالجواب انه هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور
واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما
القياس الاول وهو قوله هذا البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان
هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان فان الاعتقاد انما يصح وجوده
واليقين الدائم لا يزول وكل منافي اليقين الدائم الكلي واما المثال الثاني فليس المؤلف
فيه هو الحد الاكبر بل لئن له مؤلفا وهذا هو محمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف
مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزءا
من ذي مؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة
فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المنقض بالنقص الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط

فيه ضعف
كلام

عسى

عسى ان يكون هو جزءا هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف
شيء وذو المؤلف شيء آخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف اما المؤلف
آخر لا يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا ظهر ان ما قيل لئن مراد الشيخ
ان ذوات الاسباب الكلي اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من
جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة تامة مناف لكلامه فانه لانه
صرح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان
لمي ليس هو برهان اني وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال
بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي لبطلان لان الكلام في ان
هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال ذو قوله هنا بان العلم
بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين وان العلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم
بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه
استدلال بالمعلول على العلة لو كان ذلك بناء على ظاهر الامر ومما يشهد به في بادي
الراي ثم بعد سطوع الحق منا في البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى الاعتبار
المقدس جميعا حيث ذكر كل ما بهذه العبارة فقد تحصل من هذا ان برهان
الان يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل
فيما لا سبب له وما العرض هنا فقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول
برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في الذهن يكون علة في
نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان

معينة بل على وجود علة

عدم المعلول ليس علة لعدم المعلول بنفس الامر ولذا كان علولها في الذهن فان قيل
عليه عدم لعدم المعلول لا يمكن لهم يكون في الخارج لان الاتصاف الذي بالعلية في
الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في
الذهن تخلف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه
وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه لا نفس عدم المعلول بالنسبة
الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص عدما هي كما من منها
عموم وخصوص مطلقا يجب بنفس الامر كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا
منها كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم
وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا لا يعدم الاعم وجودا اول
من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود ويحتاج الى
التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما ولعل هذه المسئلة من المسائل المشهورة
في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم
على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والمفهوم
فانها اعم من الانسان ونظائره والاعم من نقائضها ايضا فلا يتحقق فيها العموم
في العدم وهو سوال مشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع
جوابه في كتب المنطق وقسم كل منهما الى الاحتياج والى منفصلة حقيقية دائرة
بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود
الشيء اما ان يكون لمجرد ذلك الشيء او لا فالاول هو المحتاج والثاني هو الغير وكذا

الكلام

ولا اشتق منها الاول نفس الكلام واذا كان
الاتصاف عدم المعلول بالعلية ايضا في الذهن
فلا فرق بين العدم مع ذلك قبل اللوازم
ينقسم الى اقسام منه لوازم الماهية وهي ما يكون
منشا لزومها الذات من غير ان يكون
لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود
الخارجي وهي ما يكون منشا اللزوم فيه
الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني
وهي ما يكون منشا اللزوم فيه الوجود الذهني
والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية في
الذهن ما يكون منشا العلية وتحقق
العلة في الذهن ومن هذا القبيل
عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
والمراد بالعلية في نفس الامر ما يكون
منشا العلية فيه نفس ذات العلة
من غير ان يكون لاحد الوجودين
فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى
عدم المعلول من هذا القبيل ولا
يصح في ذلك لان عدم العلة لا
يتحقق الا في الذهن فانه ولذا لم
يتحقق الا في الذهن لكن العقل يجرد
النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه
عدم العلة لعدم المعلول ح

الكلام في العدم واذا احمل الوجود او جعل رابطا او جعلا على قسمين وجود الشيء في نفسه
ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء وكذا الموضوع اذا جعل بسيطا
وكذا التصديق مركبا ويسمى عنه بجعل المركب وعلى التقدير ثبت مواد ثلثة اي
يكون بين الموضوع والمحمول نسبة ثبوتية لا يخ تلك النسبة في نفس الامر كيفيات
يسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في القضية ويسمى جهات ان اعتبرت
في العقل وهي دالة على وثاقة الرابط وضعفها وهي الوجوب والامكان والامتناع
لان كيفية نسبة المحمول اذا انتسب الى الموضوع فلا بد من رابط بينهما وكذا الرابط
اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او
مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول
هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقدير بين تلك النسبة مواد ثلث بالبيان
المذكور القاعدة فالاولى انه يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر
كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابط اما الوجود
حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول
انها نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد
هذين المفهومين اعني الوجود والعدم فلا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والحق
خلاف الاصطلاح القوم من جعل الاول لم الجهة تعنه ثم هو حكم العقل بكيفية النسبة
سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يخالفها
وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة فالاتحاد بحسب الذات والاختلاف بالاعتبار

وقد يستعمل هذا بجعل البسيط والثاني يكون
رابطا يعني هذا الشيء وغيره ولذا
يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى
التصديق ح

الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك
فالمادة هي الوجوب لكيفية نسبة الحيوان
الى الانسان وان كانت هي استحالة
الثبوت فالمادة هي الامتناع لكيفية نسبة
الحجر الى الانسان وفي الوجوب والامتناع
يدل على وثاقة الرابط والامكان
على ضعفها لكن الوجوب يدل على دوام
النسبة التي هي عارضة لها والامتناع
يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي
هو عارض له وكذا العدم هو عدم الشيء
على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء
عن غيره والاول يكون محمولا والثاني
رابطا وعلى التقدير يكون النسبة
سلبية ولا يخ عن المواد الثلثة لقول
ح

بحث اعتبارها في نفسها واعتبارها مستعملة والامكان المادة على راى متاخرى
المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او
سلبا وعلى راى قدمائهم ليست كل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية النسبة الا الكيفية
في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراى القدماء
حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ايضا ولراى المتاخرين ايضا حيث حصرها بالكيفيات
الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي بحث عنها في هذا الفن
بعينها هي التي جهات القضايا بالكلية فقضايا بالخصوصية محمولاتها وجود الشيء في نفسه
فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود
والممتنع الوجود والممكن الوجود وسره عليك في كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب
اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف
انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب انه
ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة
الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت
للماهية وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة واما الحكم بكون
الزوجية واجبة الوجود في نفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والحق في لوازمها
كالوجود مبني عليها اى الحقيقة توقف هذه المسئلة كالحق في توقف الوجود
ممكن ان الوجود بديهي في التوقفات التي ذكروا الحق ان الفطرة ادعاه ذلك
لكن هذه المسئلة غنية عن التوقف اذ كل احد وعلى ذلك اما ان يقتضي تلك النسبة

نقضه

[illegible]

اولا

النسبة او لا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل
قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لكل النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة
على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او
بعض النسبة دون نقيضها او بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل الى اقتضاء
احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا
لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرجه عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه بالانحصار بمجرد النظر الى
مجرد مفهوم القسمة وان جعل ما يحتاج الى اخراج عن مفهومها من جنسه او مستند الى
كلام مع ذلك حصر استطرادية بلا ريبة وكونه بديهيا صرفا لا نحتاج بعينها فاذا قيل على
هذا الواجب ان يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون
ذات البارى تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي
نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلت الوجوب له معنيان احدهما ما ذكره وعرف
للذات بالقياس الى الوجود والثاني [illegible] وهو ان لا يكون من غيره
ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات البارى تعالى واجبا بالمعنى الثاني
فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج
منها شيء لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات البارى تعالى
لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع
الخلو عنه عن ذلك علوا كبيرا قلت هذه القسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم
ولا يتصور الا فيما لذاته مغاير لوجوده وذات البارى تعالى عين وجوده فهو
خارج عن القسم فان قيل الحكماء قد قسموا الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب
والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن واذا لم يكن ذات البارى تعالى من القسم الاول
فاى شيء يكون في هذا القسم قلت هذا التقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح
الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي دخلت في الوجود

دلک

مقتضيا

منه

الموجود

تدخل

يحصل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده قطعا لا يمتنع
وجوده وهو اللازم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر
بذاته وجب وجوده الى هذا الكلام وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته
مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق ما قال ان
الوجود الذي هو عين الباري تع هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده
مقتضى ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء ذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا
لا ان يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا
كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه
معدوما فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون
وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي
ذاته ان يكون عدما معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا
في قسم الممكن اذ لا [illegible] او لا يقال تحقيقا ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود
اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان
يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلث اعني الوجوب
والامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الموجود فالوجوب كيفية
النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والحمل في العقلية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود
والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا
[illegible] النقيض وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود
الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن معلول
الجاعلية فيكون عارضة [illegible] فيكون الوجود المطلق مستندا الى امر مغاير
موجود للخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان

علي

على ما مر احدهما صفة للموجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود
بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن
واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فان هذا من ذلك
لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود
المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق فلا يلزم
يلزم ح ان يكون ذات الباري وجودا خاصا يقتضي كونه موجودا فيكون موجودين وانه
تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف
بالوجود الخاص ح لا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بجزء من البياض كان متصفا
بمطلق البياض في ضمنه قطعا فان ذات الباري على هذا التقدير يكون متصفا
بالوجود المطلق استغناء ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل الاتصاف هناك اتحاد
عينه فلا [illegible] لانا نجيب بان الوجود الخاص عين ذاته [illegible] وجوده هو الوجود
المطلق فقد انه الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا
بوجودين وانما يلزم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه
فلنتبع يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك
الماهية وجود خاص ح [illegible] ما هو المقصود من اثبات كون ذات الباري
تع عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تع في اعلى مراتب الموجودات
ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي ان هذه مراتب الموجودات في الموجودية
بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجد
غيره فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير ذاته ووجوده مغاير له فاذا نظر
الى ذاته مع قطع النظر عن موجده امكن فيه انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه
يمكن ايضا تصور انفكاك [illegible] القصور المتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات
الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات موجود بغيره الذي يقتضي

هو

ذاته وجوده اقتضاء اما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
مغاير ذاته يمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك
فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود على مذهب المتكلمين
واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له
وجود مغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما
محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة
الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار
صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صورناه من المراتب الثلث في الموجودية
فاستوضح الحال فيما نورده من هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا
ثلث ايضا الاول المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض
الذي استفاد من مقابلة الشمس فههنا مضيء وضوء مغاير له وشيء ثالث افاد
الضوء والثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته
ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه بضوئه
فهذا المضيء له ذات وضوء مغاير ذاته الثالث المضيء بالذات بضوء هو نفسه
كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذه اعلى واقوى
ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان
معنى المضيء كما يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء قلت ذلك المعنى هو الذي
تعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا اطلقنا المضيء
معنى لم يرد به انه قام به ضوء آخر فصار بذلك مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان
ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور
على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحيث ذاته لا بامر زائد على ذاته
بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته مظهر لغيره فيه اظهار وظهور
عجائب

وهذا زائد

وجوده

بذاته

على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة
فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب
الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها اي لا يمكن انقلاب
احد هذه المفهومات الثلثة الى الآخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات
بالآخر فلا يصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما
بالذات لا يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير
فيكون القسمة مانعة الجمع منهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم
فيه دون الخلو لاستغنائها عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات
فيمكن انقلابها اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وقد يوجد علته
فيصير واجبا بالغير وما نعة الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع
كليهما بالغير في الممكنات اذ لا يخلو الممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين
لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان
الذاتي واحد الباقيين او لانه بهذه القسمة ثلثية يكون قسمة الشيء الى نفسه والى
قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب
فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة
سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب
فكان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري تعالى
موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر
اذا اتى بلازم المضاف اليه اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم
او عكس فيصدق كل منهما على الآخر بل مرادف لصادق ما يستلزم منهما فان كل ما هو
واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب العدم ممتنع

لان الوجوب عبارة عن ضرورة
الوجود والامتناع عن ضرورة سلب
الوجود فالضرورة سلب اللاحق
فان الوجوب كالضرورة الذاتي ساري
الذات والوجود والامتناع كالضرورة
السلبية بيننا م

الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس
بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود
كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان
متغايرتان ذاتا وكذا كيفيتاهما فلا يتحادان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان
اقول لم يرد اتحاد مفهومي الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان
لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين
مع الاضافة الى المضاف اليه وهما وصفان للذات واحد فيتصادقان [illegible] منهما
فانا اذا قلنا اكرام اولياء زيد اهانة لاعدائه لم نقل هذا الحمل ليس بصحيح لان
الاكرام وصف للاولياء والاهانة وصف للاعداء وهما متغايرتان وقد يخص الامكان
بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني الطرف المخالف للحكم بعموم الضرورة الاخرى يعني ضرورة
الجانب الموافق والامكان الخاص فيكون الوجود بالامكان العام اعم من الواجب
والممكن بالامكان الخاص ويكون العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان
الخاص قيل اراد بعموم الامكان العام ما اشتق منه لما بينا انه من احكام الحكم
اقول هذا ايضا ما مر من الكلام وجملة وانما ذكره الى العام لان الوصف العام
يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع
الوجود وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن الوجود
ما ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من
الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا
الامكان مقابلا للضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب
والحكم لما وجد والامكان يشتمل سلب الضرورتين كان للمادة التي
لا يكون واحد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسميتها بالمادة

بالامكان

بالامكان ثم هذا الامكان ان اخص منه فسمي خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يخص
الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان
الممكن الحقيقي المستحق بهذا الاسم هو الممكن بالامكان الذي لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا وان
ان كلها ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها
الضرورة بشرط المحمول اذ لابد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما
لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه وجد فيه او لا
يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين
في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه
لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك
الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام
في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين
انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال
بل نقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع دونها فان انتهت سلسلة
العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان البعض من اعتبر الامكان
الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال عدمه في الحال لان
الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بالشرط المحمول فلا يكون
ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه
في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود
لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا ضرورة وجوده في الاستقبال لا وجه
العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فلو وجب اشتراط
عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم
موجودا او معدوما لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود

بوجه الی جانب الوجوب وبشرط الخلو عنه کذلک العدم کخرجه الی جانب الامتناع فیلزم اشتراط
الخلو عنه ایضا فیلزم ارتفاع النقیضین فیلزم [illegible] واشار المص الی الاول بقوله ولا
بشرط العدم فی الحال والا اجتمع النقیضان فیل الظاهر اشتراط ذلک لما اراد بالامکان
الاستقبالی هو امکان حدوث الوجود وطریانه فی الاستقبال وهو انما یستلزم امکان
عدم الحدوث لا امکان حدوث العدم لیلزم اشتراط الوجود فی الحال بل لو اعتبر
الامکان الاستقبالی فی جانب العدم بمعنی طریان العدم وحدوثه یشترط الوجود فی الحال
من غیر لزوم محال والثلثة اعتباریة لصدقها علی المعدوم فان المعدوم الممتنع یصدق
علیه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممکن یصدق علیه انه ممکن الوجود
والعدم واذا صدق هذه الامور علی المعدوم یجب ان لا یکون متحققة فی الاعیان
لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنی هذا الکلام ان کلا من الوجوب والامتناع
مفهوم واحد تضاف تارة الی الوجود واخری الی العدم واعترض علیه بان صدق
الشیء علی المعدوم لا یستلزم ان یکون معدوما فان اتصاف بعض جزئیات مفهوم
لا شیء بکونه موجودا یوجد منه بعض الجزئیات کما فی سائر الکلیات الوجودیة
ولا استحالة فی اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودی بمعنی صدقه علیه فان الفرد
المعدوم للانسان یوصف بمفهوم الانسان من غیر لزوم محال نعم لو لم یصدق الشیء
الا علی المعدوم لوجب کونه معدوما ولیس الامر هنا کذلک لصدقها علی الموجودات
ایضا فان الواجب یصدق علیه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممکن
یصدق علیه انه ممکن الوجود والعدم واستحالة التسلسل یعنی لو کانت هذه الامور
متحققة فی الاعیان فاتصاف مهیاتها بوجوداتها لا یخلو عن احد هذه الامور الثلثة
وینقل الکلام الیه ویلزم التسلسل وهو ممتنع الجواب وفیه نظر لانه انما یلزم التسلسل ان لو
کانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة فی الخارج اما اذا کان بعضها موجودا
دون بعض فلا یلزم التسلسل مثلا لو کان الوجوب موجودا فقوله فاتصاف مهیته

بوجوده

امکان م

اعترا

الثلثة

بوجوده لا یخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف مهیته بوجوده بالامکان
لکن الامکان لیس بموجود حتی یلزم التسلسل فی الموجودات الخارجیة لا یقال یحتمل ان
یکون قوله واستحالة التسلسل اشارة الی ما بینه وذکره صاحب التلویحات وهو ان کل ما یکرر نوعه
ای یکون ای فرد یفرض منه موصوفا بذلک النوع ویکون مفهومه تارة تمام حقیقته محمولا
علیه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا علیه بالاشتقاق یلزم ان یکون اعتباریا
لئلا یلزم التسلسل فی الامور الموجودة کالقدم والحدوث والبقاء والموصوفیة واللزوم
والتعیین والوحدة ونحو ذلک فان الامکان مثلا لو کان موجودا لکان ممکنا
لکان ممکنا وینقل الکلام الی امکانه ویلزم التسلسل فی الامور المترتبة الموجودة
معا وهو ممتنع لانا نقول لا یمکن اجراؤه فی الامتناع اذ لا یمکن ان یقال لو کان
الامتناع موجودا لکان ممتنعا وفی اجرائه فی الوجوب نظر لانا لا نسلم ان الوجوب
لو کان موجودا لکان واجبا فان منع الملازمة بانه لو کان ممکنا لزم امکان
الواجب لما سیأتی ان الواجب بالشیء ای ایضا لو کان الوجوب ثبوتیا ای
موجودا فی الاعیان لکان ممکنا لانه صفة والصفة مفتقرة الی موصوفها والمفتقر الی الغیر ممکن
واذا کان الوجوب ممکنا لزم امکان الواجب بان الملازمة ممنوعة من وجوه الاول
ان الوجوب لو کان ممکنا والواجب انما یجب به فهو اولی ان یکون ممکنا وهو [illegible]
انا لا نسلم ان الوجوب امر به یجب الواجب بل هو عین کونه واجبا ولیس ثمه علة ولا
معلول حتی یکون المعلول اولی بالامکان من علته والثانی انه لو کان الوجوب ممکنا
لکان فی ذاته جائز الزوال فاذا کان وجوب الواجب جائز الزوال کان الواجب
ایضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا یقتضی ذاته وجوده واذا جاز ان لا
یقتضی ذاته وجوده جاز ان یزول وجوده فکان ممکنا والجواب انه ان اراد
بزوال الوجوب الزوال بعد کونه موجودا فی الاعیان فلا نسلم انه لو کان ممکنا

وخارجه

اعتراض

ضابطه ذکرها صاحب التلویحات

لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده
كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب في نفسه
عدمه مطلقا فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم
صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي
ذاته وجوده فان الاتصاف قد يكون عدميا مع اتصاف الموصوفات بها في
نفس الامر بل في الخارج ايضا ثم عدمها بعد كونها موجودة تستلزم ذلك اقول فيه
نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية
ولا شك ان الامور الاعتبارية العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف ولا المعدوم
المحل الموجود بها ولو جوز ذلك لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض
المعدوم متحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق
في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجوده
يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جايز الزوال بالنظر الى ذات
الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات
الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات
عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب والثاني
ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم مستلزم
لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان
الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا
والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب
فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول فيه انه يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك
لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام

امكان

امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني
عدم الواجب ممتنع لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا كما ذكر فيحتاج
الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا او واجبا بالذات
او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم
تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وايضا لو كان الوجوب
موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة
تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا
لانه يصح ان يقال امتنع ذاته وجوده فوجد وهكذا كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان
والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا يتأخر عن وجود موصوفها
جعل صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما يجب من الصفات تأخرها
عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تأخرها
عن وجود موصوفها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان
عدميا لزم محالات الاول كون العدم صفة للوجود وهو مستحيل [illegible] ان يعقبه
اقول والجواب انه معدوم لا عدم وانتفاء محض ولا استحالة في ان يكون
مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن انتفاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج
هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون
الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها وانما
تحققها باعتبار العقل لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض
عدم العقول كلها وحينئذ لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب ووجد قطعا
لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في
الخارج او بحسب نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه

وذلك لان الوجوب عبارة عن انتفاء الوجوب لكن العدم مناف للوجود

والثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكونه معدوم
جزء منه وما جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع هو م
النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما
في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل
قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان
معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب
والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين
ان يكون احدهما وجوديا وذلك ينافي ما ذكرتم قلت صنيعهم في بحث التقابل جوازكونهما
عدميين على ان المعنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في
الخارج اولا والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين
الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل واحد لاثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية الصفة
التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم
والحدوث وغيرها فيقال ان بها هو عدمي بالاتفاق والفرض كالشيء ولو كان الامتناع
ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فالممكن موصوفها اولى بان يكون
ممكنا ولزم امكان الممتنع انتهى ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة
الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخر
لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة
انتهى ويدفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل
على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم
بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا كما سبق من ان كون المفهوم وجوديا
لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا جار على الامتناع مفهوم واحد تغاير عادة

الصفة
اي لقلنا ما لان وجوده
تقتضي وجوده والموصوف واحادها
بعدم ان يكون ... منه
... كما كما

الى الوجود

الى الوجود واقوى الى العدم كما ان الوجوب تارة كذلك على ما اختاره المصنف الحق
ان المراد بها كل الكلمات في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود
ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف
على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب
لانه يعقل الممكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع الفارق
المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه والجواب المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن
فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه
عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف
حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرض
منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان
المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان
لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت
الامكان بل ادعى استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون
استثناء نقيض التالي صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم ثبوت
الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان
بالمنفي فرضا مع صحة الامكان بدونه اظهار الملازمة بهذا الفرض اندرج هو ونفيه
تحت الاعدام التي لا تمايز فيها انتهى ويمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان
يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا
لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن

يدل على صح

الكلام
لانه م

ثبوتيا عاما في تلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان للممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق
بين الامكان المتقي ونفي الامكان واذ الحق الاول اعني الامكان المتقي يحقق الثاني
اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له ساقط صح لا يكون لفظ المتقي مستدركا
وتقرير الجواب انا نمنع نحو للعدم وما ذكره بيانه غير مسلم بل التحقيق بعيد وهو الفرق
بين نفي الامكان والامكان المتقي اقول لا يخفى ان هذا القايل بل وان دقق
في دفع الاستدراك لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة
كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستلزام عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب
شامل للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي
الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والامتناع
بالغير وعروض ما بالغير منهما للممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان
للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا
وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب
بالذات فممتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا لتوارد علتان على معلول واحد
شخصي وهو وجود ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان
موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان
يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب ولا يمكن
بالغير لما عدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الآخر فانه لو كان
ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممتنع بالذات بالضرورة الحصر والاقسام
باطلة والا لزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ
واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان
ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عن الغير ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا
او ممتنعا

اعني الذات والاثر

عنه ح

او ممتنعا ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان
الممكن بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير وحينئذ ذلك الغير لا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم
الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فحينئذ
يلزم جواز الانقلاب المحال لكن امكان المحال محال كذا قيل لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير
واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب فتبطل لو سلم لكان
اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول وفيه ايضا شيء
اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد
اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال لو ثبت للشيء نظرا الى ذاته لا ثبت
له بالنظر الى غيره استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثبوتا بالذات
لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا لتوارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد
في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل
لم لا يلزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات
الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان
بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب ولزم من طريانهما
فعلى الممكن بالذات لما لم يبق الوجود والعدم كل منهما بالنسبة اليه على السواء
فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع لم يصر الممكن بالذات فلو طرء عليه
الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا واللازم يطرء عليه الامكان واذ لم يبق الوجود
واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا التقريع في الامتناع فان قيل لم لا
يجوز ان يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الغير الذات
قلت لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم
الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال

بل ح
فلا يمتنع

بل عن ممكن بالذات
لزم الانقلاب واما
الواجب بالذات لما ان
الوجود بالذات ح

الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير
فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب
اقول وتحقيقه انه ان اريد بالامكان بالغير ما يساوي الوجوب بالغير خاصا والامتناع بالغير
ان لا يقتضي الغير وجودها وجود المهية ولا عدمها فلا شك ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجود
والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء
الغير وجود المهية لا ينافي اقتضاء المهية لوجودها بل يلزمه لان المهية اذا اقتضت
وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم المهية لا ينافي اقتضاء المهية
عدمها بل يلزمه لان المهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا
لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير اما الكلام
في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير المهية مطلقا لا يمكن اجتماع
الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن الذاتي اما موجود فيكون واجبا
بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير
المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او لا يقتضي
ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي
الغير تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فالكلام فيه انه ينافي الوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي ايضا فانه لا كثرة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير
وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا
بالغير لما عرفت من لزوم توارد العلتين على معلول واحد وعروض الامكان عند عدم
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم

او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير صح

بالنظر

تام

بالنظر اليها اي الى المهية وعلتها عرض لها بالغير اي الوجود والامتناع بالغير يعني ان الامكان
انما يعرض المهية من حيث هي لا مأخوذة مع وجودها ولا مأخوذة مع عدمها وكذا اعتبارها مأخوذة
مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين المهية من حيث هي وبين الوجود والعدم
اما اذا اخذت المهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ تكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان
ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع
لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت المهية
مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت
المهية مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا
فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب
بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير والفرق
بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بانه انقلاب كلي
ممكن الوجود ممكن لغيره كوجود السواد في الجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء
في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود
في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب
الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لشيء اخص مطلقا من امكان
وجوده في نفسه اقول وانت خبير بان هذا الكلام مخالف لما تقرر من ان وجود الشيء في
الخارج هو انه يقتضي وجوده وذلك الاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان الشيء
موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لشيء ممكن الوجود في نفسه
ويمكن ان يجاب بانه ليس مراد المصنف ان كل ما يكون ممكن الوجود لشيء ممكن الوجود في نفسه اي
كان بل ما هو ممكن الحلول في شيء اقول انما هو حلول الاعراض في محالها وحلول الصورة في موادها
والا فكذلك اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في نفسه ممكن الوجود لشيء اقول فان الشيء قد يكون

ذلك اي كما ان الامكان اما امكان الوجود في نفسه
واما امكان وجوده لغيره كذلك الوجود

١٩ خ

الامكان علة الحاجة

كما في ذاته ومنشع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الا واحد في
محالها لانها جواهر ولا حلول الجوهر في غيره لانها لا نها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن معدوما
طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة احتياج الممكن الى المؤثر ما ذا فذهب الجمهور
الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل مع الحدوث شطرا او قيل
شرطا واختار للعلة مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء يجب تساوي
طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر منفصل للممكن
يرجح احدهما على الآخر فهو العلة سواء كان لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا المعنى
ككون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولم يتمكن من هذا الكلام [illegible]
ان الامكان [illegible] علة لسند الحاجة الممكن الى المؤثر [illegible]
ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم باحتياجه الى [illegible] يعني انه يكون الامكان
علة الاحتياج واعترض عليه بان العلم بالمعلول [illegible] بالعلة او معلول آخر لها
والجواب انه يجب العلم بان الاوسط [illegible] ضروري [illegible]
الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة [illegible]
من علله [illegible] احد معلولي العلة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما [illegible]
ان يعلم انه صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان
يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى [illegible] لزوم بينهما لا يتأتى بعد العلم بتحقق
العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول قد
يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل
اليه الا ببعض الآخر البين لزومه فتقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير
انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم
العلم بالافتقار فعلم انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان
افتقار

الامكان [illegible]

ولا [illegible]

افتقار الممكن انما هو لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما [illegible]
العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية
لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال
ان العقل يحكم بان الممكن متساوي طرفي وجوده وعدمه فيحتاج الى مرجح يرجح احد طرفي
المتساويين والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا لمرجح ضروري يحكم العقل
به الصبيان بل هو مذكور في طباع البهائم ولذلك ترى البهائم تنفر من صوت الخشب
[illegible] الضرب العقلي الذي هو موجود في لحظ النظر بين الامكان والحاجة والمراد
[illegible] الامكان علة الحاجة في نفس الامر فقد يتصور وجود الحادث ولا يلاحظ [illegible]
ابطال مذهب من قال ان علة الحاجة هي الحدوث بعين انا نتصور حدوث الممكن
ولا يحصل لنا العلم باحتياجه الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب
بالذات [illegible] وان كان محالا لحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية للوجود
[illegible] هذا ابطال مذهب الذين [illegible] وتوضيحه ان
الحدوث [illegible] الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود
المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج الى المؤثر لم يتصور
تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير
كون الحدوث علة الحاجة او جزءا لها او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير
الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها [illegible]
الامكان صفة الممكن بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فعلا يكون علة للافتقار
المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متأخر عن الماهية نفسها ومتقدم
الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متأخرا عن الماهية كون
الماهية موجودة وهذا الوصف الماهية وجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود

على الآخر [illegible]

في نفس الامر

واما الحوادث فلا يعرف به البتة ولا وجود لها الا حال كونها موجودة ولا شك في
تاخيرها عن الايجاد ولهذا احتاج ان يقال اوجد فحدث وبذلك تم الكلام سواء قلنا باحتياجه
في الوجود ايضا اولا وانه لا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته نعم لا يجوز ان
يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منتهي
الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن مع ذلك الرجحان من غير احتياج
الى غيره فينسد باب اثبات الصانع به اوكد لانه مع ذلك الرجحان يجوز
وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لما كان ممكنا مفروضا ولو جاز وقوعه
نظرا الى ذاته جاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور وقوعه
بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف
الراجح واستدل بانه لو كفى اولوية احد الطرفين لذاته فاما ان لم يمكن طريان الطرف
الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا
وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او
لسبب فما لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار لزم
مرجوحية الطرف الاول لذاته فيزول ما بالذات بالغير وهو ممتنع واعترض عليه
اما اولا فان قيل المفروض ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته
الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات
مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث
انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضى الوجوب والامتناع ولكن
انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات
بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلوله فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان
الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا

ممكنا ه

ترجيح ر

وقد فرضنا

وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما تقرر من القسمة هو الذي يجب وجوده من غير التفات
الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من غير حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا
واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان
الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار
تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا تقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندا اليه لذاته لكانت
قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره
فمعناه بعينه غير ان يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدأ لاستحالة
انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت منه الى غيره اصلا
واما ثانيا فلما قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو
اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي
الممكن اولى به في زمان واحد اذ لا يخلو عن احتياجها الى سبب وذلك مع وقوع المعلول
جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية
المستندة الى الذات بمجرد ذلك يكفي امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان
زوالها بالذات وهو مع لا يمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة
الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان
يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة
علة لعدم المعلول واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا
سواء كان ممكنا او ممتنعا متوقفا اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون
مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه اقول هذا الجواب في التحقيق
تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح اذا كان
جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببا ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته

او ادا السوء اليه من عدم العلة
الى غيره وههنا قد وقع

وقوعه

فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع الطرف المرجوح ح

جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببا ايضا اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف
المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح
اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يقع واما كان مقتضى لذات الممكن سببا قيل
ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك
الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو اما ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح
اولا فان امتنع لزم الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب
الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح
على الآخر لذاته فرضا يحتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا
وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا
غير منتهي اليه وان لم يجب بل امكن فرضا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى
فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا
مرجح وان اعتبر في وقوعه معه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وجوده
وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت ان اولوية احد
طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يحتاج الى نفيها
اذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة
عن ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
تع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر الخارج عن
ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف
المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس ثمة سبب لعدمه
فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات
الصانع تع وما قال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى

اخرى

اعدام

اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا فقد يقع بان الممكن المفروض
ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر
موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر العدم
ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها
لا تحصل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا تحصل وقوع الطرف
المرجوح محال لا على آنفا فانه يوجب وقوع الطرف الاول لم يكن اولوية وفرضناها
اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض
وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم
ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان
الآخر فما لم يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وجرى مثل ما ذكرنا فيه ثم انه لا يكفي   نفسه مامر
الاولوية في وقوع الممكن ما لم يجب لم يقع اولا لم يجب بل يصير اولى وعلى هذا الكلام
الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب
هو وجوب سابق لانه وجوب اولا من علته فوقع ثم المراد السبق الذاتي
لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي
في تلك الحالة متصفة بالغير واذا اوجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا   او معدوما مامر
وجوب آخر تسمى الوجوب اللاحق والضروري بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده
بشرط كونه موجودا او كل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا يخرج عنه
اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول والمراد
بالوجوب هنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق
والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند
الانفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعلية يعني الوجوب اللاحق

فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع الطرف المرجوح

جايزة الوقوع بالنظر الى ذات الممكن نعم كان سببا ايضا اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف
المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح
اعني مرجوحية الطرف الاولى فيجوز ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن سلمنا ذلك
ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك
الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح
اولا فان امتنع لزم الانقلاب وان لم يمتنع موقوف وقوع الطرف الراجح على عدم
الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح
على الآخر لذاته فرضا يحتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا
وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا
غير منتهي اليه وان لم يجب بل امكن فرضا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى
فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا
مرجح وان اعتبر في وقوعه معه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وجوده
وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت انه اي اولوية احد
طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها
اذ المقصد من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية
عن ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
تع وقد حصل هذا المقصود ولقايل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارج عن
ذات الممكن الذي موقوف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف
المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه
فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى موثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات
الصانع تع وما قال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى

اعدام

اول معدوم

اعدام عللها فعدم سبب العدم موجود لان عدم العدم وجود فقط فمدفوع بان الممكن المعروض
ليس معلولا لشي حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته فلم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر
موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود وانما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم
ولا يكفي الاولوية اي الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها
لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحيل وقوع الطرف
المرجوح محالا فالممكن آنفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما
اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض
وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم
ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان
الآخر فالاولى يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح [illegible] فثبت انه لا يكفي
الاولوية في وقوع الممكن ما لم يجب لم يقع اولا يجب بل يصير اولى وعنا الكلام
الى تلك الاولوية فلابد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب
هو وجوب سابق لانه وجب اولا من علته ثم وقع مع المراد السبق الذاتي
لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي
في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا اوجد الممكن او عدم لحقه بسبب كونه موجودا
وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده
بشرط كونه موجودا او كل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا يخ عنه
اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول والمراد
بالوجوب هاهنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق
والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند
الانفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب او وجوب الانفكاك يعني الوجوب اللاحق

نسخة ما م

او معدوما م

في الممكنات اذ المتقدم بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع
وجوبه اللاحق باق على طبيعته الامكانية فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته
موجود نقيضه نقيضه لا مع نقيضه على الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا يجامعه
جواز العدم تجارته جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود
لا ما هو اعم كما ذكرنا آنفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب
الغيبيات بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى
النقص لان الوجوب تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد وقد يسمى الامكان
الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بحصول بعض الاسباب
والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد
عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف
من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب
وعروض الموانع وقد يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وبعض
الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان ذهبوا الى ان الامكان
الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة فلا يكون لمركب كل ماله بسيطة وهو غير الامكان
الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم
لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل
الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية والامكان للكتابة قائم
بمادة النطفة الانسانية لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة
بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكنة لا بمحلها ولانه امر محقق في الاعيان
لانه كيفية حاصلة للشيء ومصاحبا اياه لا في حقيقة الفاعل وجود الحادث فيه كالقوة

الامكان الاستعدادي

العلقة ر

بعد ح

وارتفاع ح

والوهن

والوهن او ما هو كالشيء بخلاف الذاتي فانه اعتباري عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه يترتب
الى تأثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم
بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم قديم
والا فحادث والقدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار
اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود
قديم والمسبوق حادث ثم كل من العدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ
اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث
المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالتقدم
كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فحال
الاول بالنسبة الى الثاني قديم والثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي
اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا
بالعدم وما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس
كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص
من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو
مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي
وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من
افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق
عليه الحدوث الاضافي في ذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كما مثلا فهناك امران احدهما
الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي والاخر الاب مقيسا
الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس حادثا اضافيا فردا من

بحث القدم والحدوث

بالعدم ح

ولا عكس كما في صفات الواجب

وكل ما ليس مسبوقا بالعدم ح

القدم الاضافي ولا يكون فردا من

مباحث السبق

اوراد التقدم الاضافي وانما حصل ان الاب من حيث انه اب لابنه تقدم اضافي وليس
حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من
الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس السبق وتقابلاه
يعني ان حركة اليد بالعلية وهو سبق العلة على المعلول بالتاثير وقد يعني بتلك علة تامة لاستجماعه
بشرايط التاثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة
سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي تكون
متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط
الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او اعتبار شيء اخر
معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغاية كما في البسيط الصادر
عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي العلة الفاعلية
مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار
او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع
الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم
عليها مع انضمام امرين اخرين اليه قال صاحب المحاكمات وتحقيق ان العلة
التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول
الشيخ في شفائه وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر فان ما وجود الغير عنه
هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة
تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها و
ح لا ينعكس التقدم بالعلية على التقدم كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعنده
تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة بالتاثير تقدم بالعلية وتقدم ما سوى
العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل

ايضا

اي الى العلل الناقصة

ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المصنف في شرح الاشارات
حيث قال ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج
او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة
اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط
بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان وترتفع كل
واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير
عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن
ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وهو
القول غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر يقول
معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن اخر وانما يصدر وجوده عن اخر اذا كان
مستجمعا لشرايط التاثير وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان
المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما يتوقف عليه من وجود الشرايط وارتفاع الموانع واعلم
ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد
يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال بمعنى المشترك تقدم
بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفاء كذلك وصرح الفاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء متعينا الى الكل
وقال انما يقع ذات الاثنين وهو ذات الواحد وذات الواحد ولا اسم لذات الا
بذاتيها سواء فرضنا لها وجودا ام لا بل الحكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث
هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها ولانه
اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او
بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل فيها البعد كسبق موسى

على عيسى عليهما السلام او بالرتبة وهو ما يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا
فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع بسبيل ح
الاضافية المرتبة على التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم
متاخرا والمتاخر متقدما كما يجعل المبدا تارة مبدا من المحراب فينعكس الحال
وعلى هذا الصف الاول مقدما على الصف الاخير وقد يجعل مبدا من الباب فينعكس الحال وكذا في فيكون م
هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان
وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة
كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما اخر من السبق
مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس
على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متفقة
في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينها
بحسب الذات ولا بحسب تشخصها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا واحد م
مفروضة وايضا لا بد من ان السابق والمسبوق في السبق الطبيعي [illegible] يجوز اجتماعهما
بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها اقول مدفوع بان ذلك غير لازم
كما في سبق العلة المعدة فان سبق العلة [illegible] على المعلول بانه [illegible] سبق ان مثلا م
[illegible] سبق بالطبع ويجب اجتماع علة مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة
في الحقيقة العقلية ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا
عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وفيه واجيب عنه بانه يجوز ان
يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدا من طرف الماضي
وبالعكس اذا ابتدا من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت
او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك واقول السبق بالرتبة

تام

على ما مر من التعريف هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى مبدا محدود ولا
ان يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يكون عرضا مفارقا للسابق السابق م
السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول لم لا يجوز ان يقول السبق الزماني
ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد لما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا
زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن سبق زماني
وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه في الوجود ح
عائد الى السبق الزماني فانه عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية
لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى لبعض اجزاء الزمان اولا وبواسطة الزمان مغاير ان عرض م
السابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها فان
لان السبق والتاخر بهذا المعنى من العوارض الذاتية الاولية للزمان وعرضهما
لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا
وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو واتجه ان
يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان متحققا
مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت
متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو
اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم
يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه اقول فيه بحث اما اولا فلان السبق
الزماني لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة
المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لانها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد
واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم
على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم

امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا احلت ح

نفسه الغد فلو قيل لماذا تقدمت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا ما يحكم
وكان انقطاع السؤال عند قولنا كما كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان
المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل
عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت
وذلك هو الملاك الاعني وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء و
المتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا اقدم الزمان
المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا
فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم عدم الزمان
على وجوده بعدم مستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان
زمان او الحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط للمتقدم اما ان يحتاج اليه المتاخر
في الوجود اولا يحتاج فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما
احتياج اولا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج
اليه علة تامة للمحتاج اولا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول
يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى
ان يقال المتقدم ان احتاج المتاخر اليه فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية
والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم
بالزمان وان امكن فان اعتبر عنهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف
واذا علم اقسام السبق التي هي اقسام التاخر ايضا لان مقابل السبق فاذا عرض سبق بمعنى من
تلك المعاني لشيء بالقياس الى شيء عرض للاحق هو مقابل لذلك السبق بلا اشتباه
واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متباينين
واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المترتبة في العموم والخصوص او حسية كمفهومين

كما موميين

كون عرضا اوليا للانسان فانه ... لا يحتاج الى الواسطة في الاثبات لكن ... وحصول ... عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة والسور لانه عرض للحيوان اولا وبالذات وبواسطته عرض للانسان ثانيا وبالعرض والمط ... ١٢

راجعا

التقدم الاول ... اولا الاول ... بالرتبة والثاني ... اما ان يكون بينهما ح

علم اقسام ح

اقسام المعية

كماموميين متحاذيين والثاني المعية بالشرف وهو ظاهر والثالث المعية بالطبع العارضة لعلتين
ناقصتين لمعلول واحد كجزئي شيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة
لمعلول علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا اليه في المعلولية
لتلك العلة الناقصة والرابع المعية العلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع
لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة
لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين وان اختلف الحكماء على
راي الحكماء والخامس المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي
الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين فبعضها تطرقنا على ان المعية عبارة
عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي ينسب اليه التقدم والتاخر وما قيل المعية
في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول ان
المتكلمين لا يجعلون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم كل جزء من
الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية الذاتية
على رايهم مقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام
بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند
المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي
فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة
المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يترتب عليه من السبق
العقلي يكون اولى واكمل ومما يعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم
السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يكفي في هذه الثلثة
ان يصير السابق فيها متاخرا وهو بعينه بخلاف السبق بالعلية والسبق بالطبع
ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وبسط الاضافة من المتقابلين يعنى في انواعه

في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية ح

اى انواع التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد
المتغيرين بالاضافة ذا سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا بان كان احد
اولى بمفهوم السبق من السبق الآخر كان المتأخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة
الى المتأخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان المتأخر
الاول اولى بمفهوم التأخر من المتأخر الثاني وهكذا الى الانواع الاشدية والاقدمية بعينها
فالاضافة اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة مختلطة من نوعها
الحق تأخرها وحيث وجد التفاوت في مقولة السبق على اقسامه امتنع حقيقية تلك
الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم
والمعارض زماني او غيرهما يعني اذا انتظر الى الجهة من حيث هي لم يكن متقدمة
على غيرها ولا متأخرة وانما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار امر خارج عنها اما زمانيا
كما في التقدم بالزمان او مكان كما في التقدم بالمكان او غيرهما من كمال كما في التقدم
بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع بهذا الضبط وانما الاشكال في
القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان
الموخرة فيه انما هو لذاته لا لامر آخر والتقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان
وقد مر انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل
منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا فقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم
الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر في تفسيره فاراد ان يدفع هذا
التوهم مع ان الا غير فيها الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المصنف ذكر
لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما هو المسمى بالذاتي بجعله حقيقة لغوية لان اهل
اللغة لا يفهمون منها الا هذا المعنى والثاني هو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح
اهل الكلام والاتيس يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون
وجود

وهو كلمة البيان
التعين صح
بين التعين صح
اعني
وذلك النوع من التشكيك صح
او مكان صح
بالزماني

وجود الشيء مسبوقا بعدم في زمان وفي مفهوم الحدوث بان يقال العدم بان يقال كون
وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل ان الزمان اما قديم واما حادث لا سبيل
الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر وهلم وهو يستلزم التسلسل من
اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع خلوه منهما كما لا يخفى
واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان فيجوز
وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان
معتبرة في مفهوم القدم سلوبا لا ايجابا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل
فلا اشكال والحدوث الذاتي بمعنى ما مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية
وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فمعنى الحدوث الذاتي
بهذا المعنى ظ مكشوف لا يحتاج الى البيان وقالوا الممكن في بيانه الممكن لذاته غير مقتض
للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال
الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير
واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات
على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضاء الوجود وهذا هو الحدوث
الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع
حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان
ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله
بحسب الغير لكن الاول ظ البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله
بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث
اعتبار زماني ايضا ان اذ لو وجد الكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة

قبل وجوده فهذا لو كان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ
لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا لم يكن الصفة اللازمة
مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك فالظاهر حمل الكلام على قدم القدم وحدوث الحدوث
حتى يتمشى هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما القدم والحدوث الذاتيان فانه
وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي
موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا شمل الكلام حتى
يتمشى لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القديم
الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي
هو عدم المسبوقية بالغير والعدم جزء منه وكلما كان العدم جزءا من مفهوم لا يكون
موجودا اصلا فتأمل ان للقائل ان يقول ان التسلسل انما يلزم من اتصاف شيء
بالقدم او الحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا
اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما
اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم ذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه
وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا
والا لزم قدم الحادث ولا يخفى ان المناقشة بان القدم عبارة عن عدم مسبوقية
وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء
في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان عدم مسبوقيته
به ليس قديما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي يتصف بالقدم والحدوث
لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا الا ان يقال هذا المعنى
بالقدم او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل اذ لنا ان نقول لو اتصف
شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف واتصاف القديم

واتصف

واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف ايضا لا بد
ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا اعني يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قديما
او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب المصنف بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار
يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما ربما اعتبرها العقل لكن العقل
لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب الاعتبار لانقطاعه ويصدق
المنفصلة الحقيقية مانعة الجمع في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين
النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري
في الموجود وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية اذ الموجود اما واجب بالذات او واجب
بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما واجب بالذات او ممكن بالذات والممكن
لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل
صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره والا يزيد وجوده عليه
والا لكان ممكنا يعني ان الواجب بالذات لوازم منه اشياء كل منها يستلزم امكانه
الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب
الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر
وجزء الشيء غيره والمحتاج الى الغير في نفس الامر ممكن ثم بحث لان الممكن هو المحتاج
في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده
الخارجي الى غيره وهو الممكن اولا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء
عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه وقيل
لو كان مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركب جهلا
ولا عبرة به واليه لزم ان يكون للبسيطة الخارجية صورتان متغايرتان تطابقان ذلك

وجود م

التقدم

بيان عدم تركب الواجب عن الاجزاء

اجزاء

شيء

البسيط فانه يمتنع بالضرورة فان مطابقة احدى المتغايرتين له ينافي مطابقة الاخرى له بديهة
اما في الاول فبان الكلام في صور الاجزاء ولا حكم فيه بعدم مطابقة ولا مطابقة وانما الحكم
لو حكم بانها متمايزة في الخارج والا فمتمايزة واما في الثاني فبانا لا نسلم امتناع ان يكون للبسيط
صورتان كما ذكر وانما جزمكم بكونه محالا من بديهة وهمكم لا تكثر الصور الخيالية
كالمنقوش على الجدار والمنطبع في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية
يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك حكم وهمكم بامتناع الاجزاء الخيالية
العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل
من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة بعض تلك
الاستعدادات من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والبعض مثل حركات ومباحثات
بحيث لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة لشخص بخصوصه وهي كلية واخرى مطابقة
وهي لنوعه واخرى مطابقة وهي جنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه ممكنة لا على ان الوجود بناء
على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا
لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا
في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له
انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون
مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى
انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر منضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون
المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل
منهما حقيقة واحدة متحصلة وذلك بديهي ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر
فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول باطل لان الواجب مستغن عن
غيره

عن غيره والمستغني عن الغير لا يمكن حلوله في غيره بديهة والثاني ايضا باطل لانه لو كان المحل الواجب
وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الآخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة
واحدة متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض بان كون الحال عرضا والكل
اعتباريا انما يلزم اذا كان الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره
جزءا ماديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصورة النوعية
للمواليد الثلاثة ودعوى الاحتياج او الاستغناء عن الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث
ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن
موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة محتاجة الى موصوفها الذي هو غيره والمحتاج الى الغير
فهو ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا توقف على الوجود
ضرورة تقدم العلة على معلولها فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود
فيكون الواجب موجودا بوجودين مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول
فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة
افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات
الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود
لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمحتاج الى الغير
ممكن انما ذلك اذا كان المحتاج اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات الثانية
كما تقدم وسياتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص
لانا نقول لا بد له من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق ثم على
انه ليس من المعقولات الثانية لا يقال مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على
ذاته فيتم كلامه لانا نقول لا يلزم من ذلك ان له وجودا خاصا هو عين ذاته مع انه مقصوده
الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى باشتراك الوجود عينا لا يجتمع مع عدم زيادته

وجود الواجب لا يزيد عليه

على معلولها فاما بهذا ال

فان قيل

وايضا فافتقار الوجوب الى المهية التي تتقوم بها يحقق وجوبه ولا معنى لامكانه كيف ولا معنى
للوجوب الوجودي سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير
تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به المهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصف
به المهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصف به الوجود كان معناه انه
مقتضى ذات المهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في
اثبات هذا المطلب وقد تلخص بحث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا
كان وجوده زايدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا
فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة يصير بها متصفا بالوجود وباقي الكلام
الى آخر الدليل ولتقرير هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء قال بعض المتاخرين
من المتكلمين ومنهم المصنف الى مذهبهم اقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سيجيء
تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك
الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا
الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف
به احتاج الى علة تجعله متصفا بالبياض وكذا زيد يجوز ان يتصف بالوجود وجاز
ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر
ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى العلة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان
واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا
تمهد هذا فنقول ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا
يتصف به لم يكن هناك علة لها تصير متصفا بالوجود فان شان العلة ترجيح احد الطرفين
المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى علة
وترجيح وما قال من ان الواجب معنى ذاته وجوده معناه انه ذاته بحيث
لا يجوز

لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات
الواجب لا يكون آثارا له انما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه لرح
الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة بالضرورة اتفاقا وغير المعلوم غير
المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو حينئذ والممكن ح
هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض
في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض
واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف
واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى العلة بل يكفي
فيه عدم سبق سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض
وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم علة
نفسه لان علة عروض الوجود هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب
مبدا الممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدا
لجميع الممكنات وهو مع استلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا
وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدا بل عدمه ضرورة ان احد
جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدا
لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبداية ومعلوم ان كون الشيء
مبدا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبداية الرابع ان
الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به الاشتراك غيرما به
الامتياز فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون اعني الوجود المطلق م
في الاعيان لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان
ايضا هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي

لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بالشرط
الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فبالضرورة
انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا
فيه وهو مع ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة
الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة (على ك)
الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود
خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكره من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود
المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي
ندعي انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك
واما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان حقيقته ليست بمعلومة ايضا فلا دلالة
للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب و
كذلك نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض
هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب هو الوجود المطلق فلا يلزم احتياج
الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود
المطلق وكذا نقول مبدا الممكنات هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات فلا يلزم
ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدا مطلق الوجود وكذا
نقول ما به الاشتراك المشاركة هو الوجود المطلق وحقيقته هو الوجود الخاص وهو المباين (ان ح)
وكذا نقول ذات البارئ نفس الكون الخاص المخالف لساير الاكوان فلا يلزم
تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب
عن الوجه الاول واكتفى به ليقاس عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما
بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب

لكل فرد منها ما يجب للافراد الاخر وعلى هذا ابتنى كثير من القواعد كما سياتي والوجود ان اقتضى العروض
او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب
لغيره فيلزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عارض ليس
هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك (واحد ح)
لجواز ان يصدق مفهوم على اشياء مختلفة الحقيقة لا يقال لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية
هي تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك
في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم بط لما ثبت من اشتراك
الوجود ممنوع لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نم استحالته (لا يستلزم عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات)
وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم لا يقتضي بطلانه وان اريد عدم التشارك
في شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك لا في عارض هو مفهوم الكون
فيجوز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس
وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار فيجوز ان الوجودات (لكون ح)
الخاصة مختلفة بالحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه العارض
والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليهما صدقا
عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما
الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده
زايدا على الماهية والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة
متقدمة على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود ام لا لا يجوز ان يكون المؤثر في
الوجود هو الماهية من حيث هي هي متقدمة ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من
المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكنة قابلة
لوجودها اذ لا تتقدم عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى ما ذكرتم

كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ ص

بعينه ورده المص بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب
تقدمها عليه بالوجود وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل اذا لاحظ
كونه مبدا للوجود ومفيدا له والبعض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له
فلا بد ان يلاحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل
بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود وقيل لانم ان المفيد
للوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هنا سوى ان تلك الماهية
تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل
كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن
موجودا لم يكن مبدا لوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على
وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد متفرع مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير
الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها واجاب المص
عن البعض في شرح الاشارات بان الكلام انما هو مبني على الصورة اي لا ماهية
ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية
هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود
فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان
العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود والعدم وعدم
اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر
حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها و
الحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط فلا يمكن ان
فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هذا كلامه اقول
فيه نظر

بصورة كر

يكون ذهن

فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية علة لتلك
الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة
عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان الحاصل من الجواب انه ان اريد بقوله
الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي
ضرورة ان الماهية متحققة في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة
للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود
وجود خاص منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام
في هذا المقام اقول وهو غير مرجح بعد اما اولا فلانه يكون قوله لا يمكن ان يكون
فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا
فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل يكفي
لذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا
بحسب العقل ويكفي في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان
يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم
لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وساير الصفات كان ذلك
رجوعا الى الجواب الاول لا تفاوت كلا ثانيا ماهية واجب الوجود بحسب الخارج
ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي فلا يلزم ان يكون الوجود العقلي للماهية
متقدما على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون عاقلا قبل واجب الوجود وهو مع انه محال
معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود
العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود
العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم العقلي الوجود لماهية الواجب على وجودها الخارجي
حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي

لوجود الواجب عاقلا ولافا دفيه نظر اوقد استدل بوجوه آخر منها انه لو زاد وجود
الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له لان ذات الواجب
يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له ضرورة استحالة ان يكون غير ذات الواجب
فاعلا للوجود واتاتي بطلانه مما مر من بيان استحالته والجواب انا لا نم استحالة
كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب
على ماهيته لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه
الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب
ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب
ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه والحصر العقلي وان كان
احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود
لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة
امتناع الخاص تحقق بدون تحقق العام قلنا لا يلزم الخاص تحقق العام ولذا يمكن
تحقق احدهما الخاص والاخر العام حتى يحتاج احدهما الى الآخر اقول والجواب
منع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق على ما مر غير مرة
ومنها انه لا يجوز ان تكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو
محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا
الوجه بتخصيص اختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود فلابد ان
مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها
قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم
مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود
وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في
كونه

تحقق ر

لا ما به التحقق ص

تكون ص

كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن اذ لا معنى له ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء
من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو
لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب وتطويل بلا فائدة
الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا وبه يتحقق وليس كذلك
فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا
وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا
من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل
بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج
الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره [illegible]
فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد
عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين
عن مفهومه لزم كون ذات الباري نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم
كونه معدوما على التقديرين ولو امكن التقصي عن هذا بان ذات الباري
تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود
المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم
التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق المستلزم لكون الوجود عين [illegible]
التجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود
والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما
على الآخر مواطاة ومثل هذا يلزم لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب
وعين الالوهية والى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا فان نوقش بان الحق هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لان ان

يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غيره ولكب من السلوب والاضافات الى غيره فانه يستحيل ان
لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا الكلام في النقيض
ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع
استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حصوله اي في المحل حصولا
خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها او هو من
المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في
الخارج ايضا وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في العقل
كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف والحكماء القائلين بكون وجود الواجب
عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم
الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم
الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود
هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لا يقال
هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحة
الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في
الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن عن المحل كان ذلك حكما على ما
صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية
بموجودة في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم
الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف
يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه فهذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود

نعم

زايدا

الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو العام ... الموجود في الخارج ... مفهوم

زايدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قايم بها اذ لو لم تقم بها لم يكن
تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان تكون الماهية موجودة قبل
اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل او كان
قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية فنقول
وكذا اي مثل العدم وجهاته يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عارضا للماهية في نفس الامر ولا
مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة
ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني وتسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة
الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اولى كالماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية
والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه العوارض يعرض للماهيات عند وجودها
في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور آخر فحكم على تلك المفهومات بمحمولها
بانها تمام ماهية تلك الامور او جزء منها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن
ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين او غير ذلك فان العقل
يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم ينسبه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم
الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية
والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات
الثانية اقول وليس كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج
انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن فليس
الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ
هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف
الجسم بالسواد حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها

الوجود الخارجي كالاوصاف
والاعراض للاشياء
ما يكون عروضها للماهية بحسب
وجودها ...

الخ

فان الموجود في الخارج ليس
الماهية الموجودة في الذهن

اعتبار النقيضين

في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه في شرح الاشارات فيلزم من هذا ان يكون
الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان
اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في مبحث دليل الحكماء والموصوف بالوجود
هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا اتضح ما تلوناه انكشف
لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع
من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شئ وعدمه او من
القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود فلا يرى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض
اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في انفسهما في الاعم ان كان النقيضان
من القضايا واما في محل واحد بان يتصف بهما اما لغيرهما بان يتصف المحل بهما كليهما
او لا يتصف بشئ منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم
على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم
على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي ولا استحالة في تصور النقيضين لان صورتي
النقيضين ليستا نقيضين في العقل ليس يجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين
ليستا نقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي
النقيضين ليستا نقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما اذ الصورة العقلية لا يلزم ان
يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في
العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل القاعدة السابقة وهي ان للعقل ان
يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما
العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا بمتقابلين بل
واجيب بان اعتبار العقل انما هو عبارة عن احد صورتيهما فلا اجتماع بين صورتي
النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لانا نقول ان العقل لا يحتاج في الحكم على الامور

اذ يتوقف

الا اي سوى هما في انعدامه

[illegible]

الذهنية

الذهنية الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل بما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا
نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة في العقل صورة ثانية في العقل حاصل
اذ الحكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج
الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الاجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر
ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل
منتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة
في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك
في ادراك الصورة الثانية فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة
دون لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال
كالمص وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة
في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين
المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان
النقيضان مفردين او يتحقق بحسب نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا من القضايا ولا
يلزم من وجود شئ في العقل اتصاف العقل على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل
اتصاف الشئ بكلا النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين بحسب نفس الامر اتصافه بهما
ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور
جميع الاشياء حتى عدم نفسه فان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته ويكون هذا
جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف
العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل و
محض اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه
من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان نتمثل المعدوم المطلق مطلقا وهو ما ليس

ولس لا ثبوت الصورة في العقل صه

رهم

المطلق فی الذهن دون غیره ای بلاحظ بعنوان المعدومیة وهو ثابت باعتبار ای المعدوم
مطلقا الکرنه متصور بعنوان المعدومیة ثابت فی الذهن متصف بالوجود الذهنی فیکون من اقسام
قسم للثابت باعتبار ای بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لا للتحقق فی نفسه معدوما مطلقا
ولا حظه بعنوان المعدومیة وقد قرران هذا لیس بجمع للنقیضین ویصح الحکم علیه من حیث هو متصور ولا
تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على توهم الحکم على الشیء ایجابا کان او سلبا

تحقیق صح

مشروط بتصوره بوجه ما ای بحضور المحکوم علیه فی الذهن وبیانه انه لو صح ذلک لصدق قولنا
کل ما هو معدوم مطلقا یمتنع الحکم علیه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون الشرط واللازم باطل لاستلزامه
التناقض لان موضوع هذه القضیة وهو المعدوم مطلقا قد حکم علیه بامتناع الحکم مطلقا فهو موصوف
بامتناع الحکم علیه وبصحة الحکم علیه ایضا وهذا جمع بین النقیضین ومحصل الجواب ان المعدوم مطلقا
ثابت باعتبار وغیر ثابت باعتبار اخر فصحة الحکم علیه باعتبار انه ثابت متصور و

منقصور ولا

امتناع الحکم علیه باعتبار انه غیر ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار
وفی بعض النسخ بدل قوله ویصح الحکم علیه من حیث هو لیس بثابت ولا تناقض بیانه
المعدوم المطلق متصف بامتناع الحکم من حیث انه لیس بثابت والقائل بصحة الحکم علیه
لیس من تلک الحیثیة بل من حیث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فتقرر فی

قوله ولا یصح الحکم علیه من حیث هو صح

العبارتین واحد وهذا ای ولان للعقل ان یتصور جمیع الاشیاء بحکم العقل الموجود
ای ثابت فی الذهن وغیر ثابت فیه ویحکم بینهما بالتمایز مع ان ذلک یقتضی تصور
مالیس بثابت فی الذهن ضرورة تقسیم مفهوم الی الاقسام بدون تصور الاقسام
مع والحکم على امرین بانهما متمایزان بدون تصور ما حکم علیهما غیر متصور والتصور لیس
ثابت فی الذهن ثابتا فیه لکن لا محذور فیه لما عرفت من ان ذلک لیس باجتماع
النقیضین المستحیل وفی بعض النسخ بدل قوله وبهذا انقسم الموجود قوله ولهذا انقسم
الموجود ومع کب ان یحمل الموجود على الموجود فی الذهن لیستقیم الکلام ثم ما کان

والاصح ان یکون مالیس ثابت فی الذهن صح

المستحیل کو

تمایزان یقول الحکم بامتیاز احد الشیئین عن الآخر یستدعی ان یکون لکل من المتمایزین هویة
فی الذهن مغایرة لهویة الآخر فلو حکم العقل بالامتیاز بین الثابت ومالیس بثابت
لاستلزم ذلک ان یکون لما لیس بثابت فی العقل هویة عقلیة وذلک محال اجاب
عن ذلک بقوله وهو ای الحکم بامتیاز احد الشیئین عن الآخر لا یستدعی الهویة لکل من
المتمایزین فان العقل یحکم بالامتیاز بین ما لا هویة له فی العقل وبین ما له هویة عقلیة
ولیس ما لا هویة له هویة ولو سلم ذلک وفرض له ای لما لیس بثابت فی الذهن هویة عقلیة
لکان تحکمنا بحکم الثابت یعنی قد عرفت ان الامر یمکن ان یکون ثابتا باعتبار وغیر ثابت
باعتبار آخر کذلک یمکن ان یکون للامر هویة باعتبار ولا یکون له هویة باعتبار
آخر ولا محذور فی ذلک واذا حکم الذهن على الامور الخارجیة ای الموجودات الخارجیة
بمثلها من الموجودات الخارجیة کقولنا هذا الجسم ابیض وجب التطابق بین الحکم و

بیان التطابق

الخارج لصحته یعنی اذا کان طرفا الحکم موجودین فی الخارج تحقق هناک نسبة بینهما فاذا
فان کان الحکم صحیحا کانت النسبة الحکمیة مطابقة لتلک النسبة الخارجیة وهذا هو
المعنی بمطابقة الحکم للخارج والمراد بکون النسبة خارجیة ان یکون الخارج ظرفا
لنفس النسبة لا لوجودها والا ای وان لم یحکم بالموجودات الخارجیة على مثلها
فلا یعنی فلا یجب فی صحة الحکم مطابقته للخارج اذا حکم بالامور العقلیة على الامور
العقلیة کقولنا الامکان اعتباری او على الامور الخارجیة کقولنا الانسان ممکن
او اعمی واما الحکم بالامور الخارجیة کقولنا على الامور الذهنیة فذلک ممتنع لصحته وتحقیقه
ایجابا لامتناع ان یکون الموجود الخارجی ثابتا لما هو امر عقلی لا ثبوت له فی الخارج
اقول المراد بالحکم فی هذا المبحث هو الحکم الایجابی على ما هو المتبادر والا فکون النسبة السلبیة
خارجیة لا تتوقف على کون طرفیها موجودین فی الخارج فان الامور الخارجیة مسلوبة
عن الامور العقلیة فی الخارج فهناک نسبة سلبیة خارجیة فاذا حکم بالامور الخارجیة

على الامور العقلية يجب في صحة التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان
يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح
فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان
الحالة المسماة بالعمى ثابتة في الخارج لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا انما يتم لو قيل ان الموجودات
الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية وان اتصافها بمبدأ المحمول في الخارج
لا يستلزم اتصافها بالحمل الخارجي وان صدق شيء على آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على
وجود الآخر فيه فانا لا يوجد في الخارج لا يثبت له في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف
على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان
الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان
امر اعتباري ولا يمكن في امثال هذه الصور مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود
في الخارج فلا يمكن ان يثبت له شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه
موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته لا يكون
معيار الصحة وفساده فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال بعضهم
ويكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحته وفساده فيما لا يكون طرفاه
موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد من نفس الامر
ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر
عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس
الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد ترتسم
فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم مطابقته لما في الاذهان قد يرتسم
لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في الاذهان الفلاسفة وهو باطل
قطعا وايضا قد يختلف بيان الاحكام في الاذهان فان الحكماء يقولون بقدم العالم
والمتكلمين

منحصر

للخارج وعدم مطابقته

صحته

معنى نفس الامر

والمتكلمين حدوثه فما يعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد استصعبه
وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في
الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق
يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا فيما ذكره المحشي ان المعتبر
في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم
بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا
فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة
فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر
لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان فقيل المراد الذي في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير
الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام
ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت
كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده مع ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا
المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يحمل الامر ههنا على مقابلة الخلق ويراد به
العالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر
مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول
والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا ولو كان المطابق
لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر
اقول لكن يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة
النفس هو جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يستدعي وصف
العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق
له معه وكذا وصف العلم بالمخترعات مثل هذا الحرف وقام زيد في هذا الوقت

١١٠

الاحكام السابقة العقلية بالصدق والمطابقة
وكذا وصف

لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال
لا يكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء
لما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام
الصورة ولا يكون علم الواجب كذلك وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على
الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله ويحتمل ان يخبر عن النقيضين ويحكم
بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان العقل ان يتصور ما عدا
يحكم بالتناقض بينهما كما في سائر التناقضات كذلك قوله واذ الحكم الذهني متعلق
بتصوره ويحكم عليهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون
ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون
بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما اولا
فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم
من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور
تصورهما المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلانه يجوز ما
بين انه يجوز ان يكون ثابتا امرا ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار كما انه
يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار فلا معنى لهذا السؤال وجه وروده
واما ثالثا فلان المتمايزين مما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه واللازم
مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان
ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم في الذهن ثابتا في الخارج والمحذور
واللازم من مطابقته للخارج ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ولم يلزم
ذلك

ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو مم فيبطل قوله فيكون ما ليس بثابت
في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول وقد سبق اشارة
الى هذا المعنى في بيان المراد من الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكر ههنا
ليبنى عليه بيان ما يستند عليه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع
الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا او على حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا
وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع
والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما
من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك
حمل حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه
ذات واحدة وقد قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت
في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة
بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت عليه
وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد
عليه حمل العدميات على الموجود الخارجي اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل سلب موجبه
لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب
ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى
غير ذلك فانه لا بد ان يمتنع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود
اعم من الذهني والخارجي لغا ولا اشكال بهذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير
في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحصول
فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل بالاتحاد
على الهوية المركبة منهما وجهة الاتحاد

مفهوم الموضوع تمام الحقيقة لما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع
حقيقة وهذا لما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون
مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب
انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد
مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القيام
في القايم لو سند عاه هذا الجواب سنكره يورد على الحمل الايجابي مطلقا لعدم ان يقال ان ما في
الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قايما بالآخر اذ مع التغاير
لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة ولكل واحد منهما اجنبيا من الآخر ففي قولنا كل رومي
ابيض لو لم يكن البياض قايما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس
بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه واذا
كان احد الطرفين قايما بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف
القايم به والا اجتمع المثلان عند قيامه به فيلزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك
جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالآخر
فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام من الجزء والكل وكذلك
لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر
قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير
يستدعي قيام احدهما بالآخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم القيام في القايم لم
اتصاف شيء بما ليس متصفا به قولك والطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القايم
به قلنا مسلم ولكن معناه ان القايم ليس في حد ذاته مع قطع النظر عما قام به اعتبار عدم
القايم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم فيسلم انه هذا الايراد
على مقدمات تشمل الحمل الايجابي فيلزم بان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال
للشيء بنفسه اقول فيه نظر لانا لا نقول لو لم يكن الحمل صحيحا كما ادعيت

التعام نخ

في القيام نخ

اوي مه

العام

ولا يلزم من عدم اعتبار القايم مع ما قام به اعتبار عدمه على مه

من غير

مقدماته نخ

من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماته بهذه مجموعة فيلزم بطلان الحمل الايجابي الملزوم لبطلانه
على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا ايرا
شك يورد على حمل الوجود على المهية تقريره ان يقال اثبات الوجود للمهية يعني حمل الوجود
عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة
والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للمهية الموجودة فاثبات الوجود للمهية يستدعي وجود
المهية قبل وجودها وذلك يستلزم لا متناهيا ان يكون المهية موجودة بوجودين او بوجود والحاصل
مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجود المهية قبل وجودها
قولك الوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للمهية الموجودة
ولا للمهية المعدومة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها و
ثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب
الوجود عن المهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم تتميز تلك
المهية عما سواها من المهيات والا لم يتعين تلك المهية من بين المهيات سلب
الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود عنها فيكون وهو جمع
للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب
الوجود عن مهية لا يمكن ما لم تتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها وثبوتها
في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب
الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا محققا
هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم
لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود
لا محذور فان الوجود لم يسلب عن المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة
فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية من حيث هي هي وغاية الامر انها

قلنا ممنوع فان الوجود ... للمهية ... ولا المهية الموجودة

اي صادقا فانه ... يرد ... الوجود باعتبار ...

وكلما هو موجود ... ممكن ... عنها

وهي قولنا المهملة موجودة

لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يصدق كل
قضية موجبة مطلقة عامة لصورية مطلقة وهي قولنا المهملة موجودة في زمان كونها
محكوما عليها وهما لا يناقضان بالسالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهملة
في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا
لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن مهملة من الالهيات مطابق للواقع
فلا يرد هذا الشك فيها فيحتاج الى نقد والحق ان الوضع من المعقولات الثانية لانها عوارض
للمعقولات الاول من حيث انها في العقل فلا ان يحمل على افراده حملا بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف
اولى واقدم من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحمل من عكسه وكذا
الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما وكيف
الموضوعية ثبوتية والانسب قد ذكرنا ذلك في ضمن مباحث ومن جانب الثبوتيات
ولا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود حقيقة سواء كان
قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود
لكن يصدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالانسان الصادق على الفرس والاعمى
الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات والانسان والاعمى
موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدق هما عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة
فمجازي اي الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال له الموجود
في الاعيان والموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون
له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا
في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه
لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء
ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان فيسمى موجودا بالعرض

لا وجود له في نفسه فيكون بمجاز موجودا بالمعنى زائدة على عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا
دون الذهني بالعرض لا يقال له وجود في الذهن وهو لا انا نقول كلما هو موجود في الذهن وجوده
الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس كذلك وجودها في العبارة ولا في الكتابة بل هو
وجود حقيقي ذاتي واجيب بان مفهوم الانسان انما يحمل مواطاة على موجود عيني كالفرس
مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا
وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا يعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة
من الموجودات العينية المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة والكتابة
اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها
واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك
ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود
ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمي احدهما موجودا
بالعرض والآخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلفوا
في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها
وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
الى امتناعها واختاره المص وهو الحق وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني
ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها
عن الاجتماع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى وقوله قصة ابراهيم
عليه السلام واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب
عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه

بحث اعادة المعدوم

بامتناع الحكم العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وسياق الكلام الى آخره لا يقال الحكم بصحة العود
لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع
العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا تقتضي
وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم
بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب شارك
الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع
الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وقت المعارضة والا لم
يتم وليكن هذا الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من دليل عدم صحة الحكم على المعدوم
بصحة الحكم العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا الحكم العقلي فيما ليس بموجود في الخارج لانا
قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن
يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين مح وشريك البارى
ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل نفس الحكم بالمعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود
في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له
متصورة يحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان
يتصوره متصور ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية
ثابتة في الخارج فذلك انما هو عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم
حجة عليهم واما عنده فممنوع لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية
لا تتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية
الخارجية اقول اما ان اريد انه ليس في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام
السلب فذلك ممنوع ايضا لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية واما ان ليس

له هوية ان اريد

ان اراده ايه لم يلتفت له هوية باشتراكه ... الاورم وليس وان اراد و ايس فهو مم ... صح

ان اريد به انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما الا دائما فذلك مسلم لكن
لا نم منع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا ان اريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه
في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه
موجودا كالحكم على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والثاني اشار
بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه
وتخلل الشيء انما يتصور بين الشيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هنا سوى انه
موجود في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان
ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني
وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء
العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد
من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء الشخص من الاشخاص
زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان
البقاء والثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلين
عليه دفعة ولزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع
مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها مع ان الموجود بعد كونه
في هذا الوقت غير موجود بعد كونه في وقت آخر واللازم بط لافضائه الى
كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته
الاول وفي هذا رفع التفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان الشيء
واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث انه مبتدأ والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد
في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد ولما اشرنا اليه من لزوم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لا مغايرة بين

الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالبتة ولا بالوجود لا بشيء من العوارض والا لم
يمكن اعادة لعينه بل بالقبلية البعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان
لاحق فيكون للزمان زمان فيلزم اعادته كما ذكرنا و التسلسل ويمكن ان يجعل هذا الوجه
الثالث منشأ وجه يجب ما يلزمه من المفاسد الثلث ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان
لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض
التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان الصدق
لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد
في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم
يكن مشخصا لم يصح قوله يلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة
لا اعادة جميع العوارض اقول يمكن توجيهه بما يندفع معه هذان الجوابان
وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ متحدا مع المعاد فيلزم تخلل العدم بينهما
وذلك يستلزم التقدم لان الحاكم فيه التقدم والتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون
كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتأخر
بحسب الذات لا بامر زائد عليهما كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد
من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان
بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادته بما ذكرنا ويلزم التسلسل ويجاب
عن الجميع بانا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود
في هذه الساعة هو بعينه الذي كان في الامس حتى ان من زعم خلاف ذلك
ينسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان
غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق بحسب العقل والاعتبار دون الخارج

ويحكى انه

ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان يعترض على التغاير بحسب الخارج بناء على
ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما زعمت فالمعترض المجاوب
لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى
الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما
في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن
مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا اي الواقع في الزمان
الاول والمعاد هو الواقع ثانيا اي الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سبق من لزوم
التسلسل في الزمان وندفعه ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر
اعتباري لا وجود له في الخارج فيستحيل التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جازت اعادة
المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء من غير اعادة فانه اذا جاز ان يوجد فرد من
افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص ويكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان
يوجد ابتداء فرد آخر حتى لا فرق بين المعاد والمثل المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون الماهية
ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يتميز عنه والمثل المبتدأ
على هذا الوجه والجواب انه ان اريد بالمثل ما يشاركه في الماهية والمشخصات كما يظهر من قوله
فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل
بهذا المعنى ممنوع اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون المتشخص الواحد
مشتركا بينهما فلا يكون متشخصا لان معنى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم
فلا نسلم ان لا يكون الا متميزا بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ
ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فلم يعلم
انه الذي وجد اولا ثم عدم او ليس موجودا ابتداء لانا نقول لا استحالة في عدم التمييز
بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص

وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض
الشخصية استدل القايلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة
عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل
كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة
فهذا الامر منفك عنها فيزول الامتناع عنها لا محالة فكان العود جايزا واجاب المص
بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية
الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونه قد طرا عليها العدم امر لازم للماهية
الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود انما يجب لهذا
اللازم وهو لا ينفك عنها امتناع وجوده ابتداء العدم بحسب الامتناع اعني هذا اللازم هناك
قيل لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة
بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم
بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جوابه بالمصرح التحقيق
منع وسنده اذ حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لامر لا ينفك
عنها امتنع وجودها ابتداء فذلك لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف
بحسب الازمنة قلت مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا لماهية المعدومة
الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرا عليها العدم ويختلف الامتناع عن
الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القايل ان كان منعا للسند
كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه
قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ ما سند المنع ان
ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا
بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امتناع الاعم امتناع الاخص ومن

امتناع

امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلق
قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء او اعادة بحسب حقيقته
بل بحسب الاضافة اي بالنسبة الى امر خارج عن حقيقته وهو الزمان فان يستلزم الوجودان اي المبتدا
والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب استواؤها
في هذه الامور المشتركة اي في واتفاقها ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان
الابتداء ممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني
اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم
من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجواز الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود في زمان اخر فيجوز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق و
المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد
يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان اخر وايضا
للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذاتها
في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى الصانع
يحدثها انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا ارتباط له في
دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة
عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا والامكان
عن لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة
بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا وممتنعا في زمان اخر او بالعكس او
ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف
ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يعطلات الواجب

الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان
هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له ويمكن ان يخرج ذات
الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان
اقتضاءه للوجود مطلقا باق بحاله لم يتطرق تغير ولا تبدل وانقلاب وكذلك العدم قد
يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه
به ولا يلزم منه ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على
ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا   بالامكان صح
عن ذات الموصوف لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا
اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان
غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت
ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان
اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان
لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان
وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم
الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات
وهذا الكلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان
مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل
فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع
من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل
ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر

وهو للممكنات لان المجموع هو الذي لا يعقل الوجود بوجه من الوجوه صح

في جميع

في جميع اجزاء الازل فاذا نظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول
مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان الوجود
ليس موجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم
فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها
بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
كما في اخواته ونظايره على تقدير عدم قبول هذا القايل ولو جوز ان يكون الشيء الواحد ما
لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله
الوجود امر واحد الى قوله ولو جوز ثالثا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى
لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا لذاته ايضا ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما
متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يتعلق بخلاف ذلك وما
لم يلزم من كلامه ايضا بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدا والمعاد متغايران   خلاف صح
بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف
بالآخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه
الوجود الآخر اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يعمم الحكم بالامتناع على المعدوم اذا   باحدهما بعينه
فرض وجود اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود   ولا يقتضي عدم
يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا ما تتصف
بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن
بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين على
المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين
القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم
يتصف ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف ماهية بالبقاء ونعلم

بالضرورة ان لا شيء لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين
اعني اتصافها بالعدم غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع
اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود
لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم
ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مهية من
العدم الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة
استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر الحوادث بناء على الكتاب ملكة الاتصاف
بالفعل فقد صارت قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم
يفدها زيادة استعداد فمعلوم بالضرورة انها لا يعرض عليه بالذات من قابلية الوجود
في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ان لا شيء لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن العوض
الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وجه
آخر اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان
على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على
الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه مورد القسمة في اي قسم كان لا يقيد بشيء
من القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم
والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية من المهيات بامكان
الوجود لان كل مهية اما موجود فلا تقبل العدم واما معدوم فلا تقبل الوجود والا
اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هي
هي لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين
وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند

وهو قسم الموجود الى ... يمنع لان ... بعدمه ولا المعتبر في الاقسام ولا الملكة لا يوجد مطلقا الغسود

الاعتبار

اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون آلة التعقل وقد يكون معقولا بالعبارة
اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن
زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو ممتنع لان الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب
اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك بوجوب الوجوب وهكذا فيتسلسل الوجوبات والا
لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول
والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي
يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وهكذا فيتسلسل اللزومات والا لزم جواز العدم
الانفكاك بين اللازم والملزوم وجواب من اجيب ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وهو انما يكون محالا
بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها وحيثما اعتبرها العقل ينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار
وهذا المعنى انما يكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة وهي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة
البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ تحلها
بها تلك الصور فقط بحيث يمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة حينئذ ملحوظة تبعا
على انها آلة لمشاهدة تلك الصور ومعرفة احوالها وليس يتمكن بهذه الملاحظة ان يحكم
من الحكم على المرآة بصفائها وكدرتها وصغرها وكبرها واعوجاجها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرآة
قصدا او توجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها آلة
لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حال بين المهية
والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال المهية والوجود كانه شيء يعرف حالهما آلة تعرف احوال في
تعقل في نفسها ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان في نحو ملحوظا بالقصد والا لم
العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل
على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اعني الماهية
والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مدركاته ملحوظة بالذات
مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من

المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لا وقف من العقل
ح لا يقتضي ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه
الثاني ولاحظه مع ماهية الممكن وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار
الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي الى
اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر
العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه الماهية
وتعقل نسبة بينهما لزم اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب
الآخر موقوف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات
الثلث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل
فلو لم يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي
لاحظناه تحقيقه يعتبر حال التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران
احدهما من حيث انه آلة حاله بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم
والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه
العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار
اللزوم الآخر موقوف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري
للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع
الاعتبار وانقطع السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد
المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري
فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم
بين المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما
وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحقق

وان فرض

ما لاحظه العقل باعتبار انه مفهوم من المفهومات ... فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار ... اللازم والملزوم ... نسبة

العطع

عن

وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن فليت اللزوم ثابت امور اعتبارية في حقيقة الا
على الاول انا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك
بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس
الامر لاحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما ... وهو ممنوع
فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب
ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا
فيهما بانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس
الامر على الاشياء الموجودة فيها الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق
قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحقق في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر
وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعلى الثاني بان الضروري هناك ليس الا ان اللزوم
بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للآخر في نفس الامر
وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال
والجواب كليهما يجريان في المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فنقول مثلا لو كان الوجوب
اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب
اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن
نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان امرا متحققا موجودا
في نفس الامر ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن
واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل
في نفس الامر وايضا نقول ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر
بل يكون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية
المتسلسلة اقول ... تقرير السؤال على وجه بسيط عنه الجواب حتى ال كل احد من ...
ويمكره

لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر

فما لم يعتبره العقل ...

ولكن او جوب اتصاف ... الا باعتبار العقل ولا ... الخارج ... اذا لم ... ماهية الممكن بالامكان

المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر
جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل
لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل لا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما
في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف
بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت
بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له
موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج امتنع ان يتصف
فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق
العقدية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك البديهة
حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فاذا لم يتحقق اللزوم
في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر وتحقيقه ان اللزوم كما وقع مبدأ المحمول
في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لمثل القضية وصدق الحمل في نفس الامر وان
لم يقتض ثبوت مبدأ المحمول وتحققه في نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب
نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر ويكون
التسلسل في الامور المحققة لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن
على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب
عن استدلال من يقول ان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على
الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان
على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب
ان الامكان امر عقلي وقد تقرر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر
وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان

وبعض الامور

من هذا

لما مر

من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاستدلال وهو انا في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا
في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع
لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان اشعار مبدأ المحمول في
الخارج لا يقتضي اشعار الحمل الخارجي لكن للخصم ان يشير اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع
لما مر من ان الحكم بالامكان الانسان صحيح ولو لم يكن الانسان موجودا في الخارج فلو كان
هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام
بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه ضرورة وبما قرره والفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم على الممكن ضروري اي لا
يحتاج العقل في مجرد تصور طرفيه والنسبة وجزم التصديق لخفاء التصور وغير فادح جواب
دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد
نصف الاثنين والاوليات لا تختلف فيه التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي
قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبية واما لفقد الاسباب المعينة
لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرف من ان استواء نسبة
طرفي الممكن اليه ليس بديهيا للعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع
بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر
الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور
مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه
محتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه التي هي المحكوم عليه
وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها بأسرها ضرورية
كثيرة الحصول في الاذهان فان العقل مالوف اليها ولهذا متى ورد عليه قبل تحكم

فلذلك لو جد بينهما تفاوت

الاتفاق م

احتياج الممكن الى المؤثر حاجة كذبهم الحس اتباعا للقائلين بان وجود السموات بطريق ولم
شبهة منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لكان تأثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه
في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما حصل من تأثيره لكن تأثيره امر زائد امر ذلك
لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكونها صفة محتاجة الى الموصوف ممكن محتاجا الى
المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى ويتسلسل الكلام اليها حتى يتسلسل الجواب ان المؤثرية امر
اعتباري عقلي ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف
شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان الاتصاف مبدأ المحمول لا يستلزم اتحاد محمول والاتصاف به
كاتصاف زيد بالاعمى الثاني ان التأثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال
عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم
تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين بل تأثير المؤثر انما هو في
الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التأثير في
زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما المحال التحصيل
لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التأثير اما في الماهية او في الوجود او
في موصوفيتها به والكل محال اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتأثير
المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والثاني ظاهر البطلان
وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان وان قطع
النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتأثير المؤثر
لما كان كذلك واما الثاني فمن ان الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر لم يكن
انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه ممتنع فقد وقع الاستحالة فان المعدوم في الخارج
مسلوب عن نفسه اذ لم يوجد واما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او وجد ما ارتفع الانسانية بعينه

كونه

اد ذا معنى كونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تأثيره فيه م

لمكان المؤثرية م

كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في
الخارج واما الوجود والموصوفية فقد مر انهما امران عدميان فلا يجعلان اثر الموجد
والجواب ان تأثير المؤثر في الماهية ومعنى تأثيره فيها انه يجعلها موجودة لانه يجعل
اياها ماهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما
فيكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهية ليست مجعولة
بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال
الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ هنا قوله والجهة
معروضة للحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر
اليها مشتغلا بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده
الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشيء
والجواب انا لا نسلم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم العلة الكلية مستندة
الى عدم علته ولا نسلم انه لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد
الوجود ايضا الى العدم وانه يبقى الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات
الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها
او بامر يلازم العدم فهذا ذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل
على ذلك ولا نسلم ان هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الحكم
حاكمة بجواز استناد العدم الى العدم وباستناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه
قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء
كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال
اعني عدم حركة المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها
بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم

امتناع م

الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح

بعدهما لجاز ايضا ان يكون وجوده مستندا الى امر لازم لوجوده وهذا باطل بديهة ودعوى
الضرورة فيما كان كافية وصنيعها مكابرة محضة اذ الكلام ان العدمان حادثين والممكن الباقي
مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار هي الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي
هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده
الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية
الممكن لا ينفك عنها في حال وجوده حال البقاء فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال
علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث وحده او مع الامكان او قال علة الامكان
بشرط الحدوث جوز ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال
البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء
وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه
لم تبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر
العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة
دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع
واما الجواهر اعني الاجسام وما تركب منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن
الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة الى الصانع واما الجواهر اعني
الاجسام وما تركب منها اعني الجواهر الفردة والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث
جوابه فعل متجدد بعد تقرره انه لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم امكان
تاثير المؤثر في الممكن الباقي حال بقائه لكنه ممتنع لان المؤثر ان افاد الوجود
الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر متجددا لم يكن التاثير
في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي وهذا
البقاء تاثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك باعتبار ... والتقييد بقولنا
لهذا البقاء

احتياج الممكن الى المؤثر حال بقائه

احتياج مستمر

بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو
تحصيل لما لم يحصل بهذا التحصيل فقد عرفت انه ليس بمحال ولمزيد توضيح لهذا المقام فانه مما
اشتبه على كثير من الاوهام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه
كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به
في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء النسبة الى طرفي
وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول
استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده وكما ان اتصافه بالوجود في زمان
الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه فيما بعده من الازمنة والاول هو
اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه
محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه
في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان النور الوجودي من الصانع تعالى على العالم في آن
لم يبق موجودا وينبهك على ذلك اعتبارك بما يستضيء بنور الشمس فانما
حجب عنها زال الضوء واما ما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في
العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة انما هو حركة يده مثلا علة
لحركة الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع
مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى حركة البناء فلا يضرها
عدم شيء منهما ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر في بقائه جاز
استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق محتاج الى المؤثر في بقائه
غاية الامر انه ليس له حال حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف
الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا ولو امكن اي لو امكن مؤثر
قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه

علل فاعلة هي غير ملكة
مستندة الى ...

بل يجب ان يكون معلوله الاول او ما يجرى مجراه بالذات او بالواسطة القديمة قديما والا
لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء
الحالين نظرا الى تمام العلة او لو امكن القديم الممكن لما يساق من ان كل ممكن حادث
فان قيل صفات الباري تعالى على راى قاعدة المعتزلة من المتكلمين موجودات تمتنع استنادها
الى البسائط من الاختيار ونفيين الايجاب قلنا على راى المحقق صفات الباري تعالى ليست زائدة
على ذاته كما هو راى الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استنادها الى المختار معنى انا قد بينا
المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعله مسبوق بالقصد القصد
الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة
ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود في انهما بحسب الذات فيجوز
مقارنتهما للموجود فيوجد حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان
القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه تقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا
ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال
بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا
وقد فرضناه قديما هذا خلف وقد عرفت جوابه ولا قديم اى لا بالذات ولا بالزمان
سوى الله تعالى لما سبق اى القديم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتي من
ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة
بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تحتاج الى غير الذات واما القدم الزماني
فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة
ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله تعالى صفات قديمة موجودة قائمة
بذات الله تعالى واما المعتزلة فهم بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى
ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان الذي ليس منهم ...

اثبتوا لله

وعلى الصور الاولى لعل معناه لو امكن القديم الممكن لما يساق من ان كل ممكن حادث

وحاصله الا ان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود

اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة
في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية
فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا التفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا
في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة
في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك
واعترض عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ويجعلون الاحوال لا موجودة
بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يطلق التفسير
ويقول القديم ما لا اول لثبوته ويكون قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض
اى لا معنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده
ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ عبر بالوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء
كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم
هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر
والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات
وسموها بالصفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا
ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات
القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة لاثباتهم آلهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله
تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل
مخلوق عندهم حادث واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام
الفلكية بموادها وصورها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة بمعنى انها متحركة حركة متصلة من
الازل الى الابد الا ان كل حركة بعض من حركاتها مسبوقة باخرى فيكون حادثة

وهي اصول او واحد باقنوم

الحمد لله

اکثر ناشیونا ... المجوس ... الی ... سیمی حرنان ۱۳

وكذا الوضع وكذا الاجسام العنصرية بسيطها ومركبها والشنوة من المجوس قد يثبتون النور
والظلمة قالوا انه لذا العالم من امتزاج احدهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها
حيان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدا الحيوة وهي الارواح البشرية
والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين
وهما الدهر والخلاء قالوا اعشق النفس بالهيولى تشوقت كما لاتها الحسية والعقلية على لها
من اختلاطها انواع المكونات وذهب المعتزلة الى انه يشترك الوجود قديم لا بالذات ولا
بالزمان سوى ذات الله تعالى ومحال ان صفاته ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه
الحكماء والمعتزلة ولا يحتاج الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل يعني لو احتاج كل
حادث الى مدة ومادة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثان اذ لا قديم في الوجود سوى الله
سبحانه ايضا الى مدة ومادة اخريين وينقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى احتياج
الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود
فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث
لا بداية لها كذوات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية
واللازم الثاني دون هو الاول لا نا نقول الاول ممنوع على راي المعتزلة وسائر المتكلمين كما
سيجيء في بحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بالمدة والمادة
اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع
لان وجود الشيء ليس علة لعدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده
ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان
فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون
منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم يسمونه التقدم بالذات كما سيجيء في المتن
وذكرنا هناك ان هذا التقسيم مبني لا يحاث كثيرة من الحكماء والمتكلمين وذلك منها

لا یحتاج

آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن معه بالعكس اي قبليته ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي
قد يكون معها ما هو قبل وما هو بعد معا من حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد
من معروض تعرضه هي لذاته وذلك لان معروض القبلية اي عرضة القبلية لا بوسط شيء
آخر فذلك وان عرضت القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون
نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والالم
يوجد معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية امرا متغاير الحال وما هو الا الزمان او اقول
ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان القبلية لا بد لها
من معروض كذلك فمن العدم وان اراد به ما يكون معروضها لها اولا وبالذات لا بواسطة
امر آخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد
قلت مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية بل هي ثالث وهو ان وجود الحادث بعد
ان لم يكن له قبل وذلك القبل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة
والنقصان فان قيل زيد مثلا الى نوح اطول الزيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل
الانقسام لا الى حد فان قيل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقال من زيد مثلا الى عمرو ثم
الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم من زيد الى عمرو ويقال من زيد الى خالد مثلا ثم الى
بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء
نفرض منه فهو قبل بالقياس الى آخر وفيه لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال
القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمتضايفان يجب اجتماعهما
في الوجود لانا نقول انما افترقان ... يجب ان الموجود بوجد معروضهما معا في العقل
ولا يجب ان يوجد معروضاهما في الخارج فان قيل فعلى هذا العدم اجتماع الجزء الذي
هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما هو بحسب الوجود الخارجي فيلزم ان يكون للكل من حيث
وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي انقسامه اذ المتصل ... لا جزء له

کم منقول

تواريخ

بالفعل وايضاً يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة
للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل الآخر بعد لما مرّ من ان اجزاءه
لا تجتمع في الوجود فكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه
جزءاً واحداً هف وهذا مع انهم لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاء
الانقسام في الآخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يقال عدم اجتماع
الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي
لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم
منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء بمعنى في الوجود بهذا
المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي
والخط والسطح بل على الجسم الطبيعي ايضاً فانها لا جزء لها في الخارج حتى تجتمع في الوجود الخارجي
بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها
بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على
انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والآخر متاخرا وبهذا المعنى لا يجري في
المقدار والجسم واندفع ما قيل ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية
استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب
تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة في الماهية كان كل جزء منها منفصلا بالماهية
من باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان
متصلا واحدا بل كان مؤلفا من اجزاء لا يقبل الانقسام اصلا لان كلا منها نوع منحصر في
من اجزاء الزمان لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء
المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكلما يمكن

ان يوجد

منه رح

منه رح

ان بعض من جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت
حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه لا يقبل الانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما
غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا
غير قابلة للانقسام ولو بالفرض ويلزم منه تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا
تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها
متصفا بالتقدم وبعضها بالتاخر واما المادة ويعنون بها موضوعا لكل حادث ان كان عرضا
وهيولى له ان كان صورة ومتعلقا ان كان نفسا وقد يعبر المادة بالهيولى وحدها لان
الموضوع ومتعلق النفس يشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب
والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا
فيستدعي محلا موجودا ليس هو ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا
منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المسمى بالمادة
وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار
وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه
لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والعرض بالممكن القديم كالمواد والمجردات
لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائم بها اذ ليس لها حالة منتظرة فيحصل الوجود حتى
يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق
بالحادث منحصر في المادة ثم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث
وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث
جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يتم دلالة على امتناع ذلك او عرضا قائما
بجوهر غير جسماني حال في جوهر آخر كذلك فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها
القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام

الشيء اهـ

ما المعنى المشهور

ولا يمكن تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يطلع ح ما فرعوا على هذه التي عدة مثل ان
العقول جميع كمالاتها بالفعل لا يكون بعضها بالقوة توجب كون العقول مادة لان كل حادث
لا بد له من مادة و الثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد
مر بيان فساد ادلتهم وان اراد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل
وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة
وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من
تحقيق معنى الانقلاب عليه ذكره واجيب السعي عن هذا الوجه بوجهان احدهما ان المراد
بالامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس
الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس
الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى
والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان
بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان
مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض
والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان
ذلك الغير لو كان معدوما كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون لامتنع ح
للحادث مادة بمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع
او هيولى او بدن فهذا لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه حاصلا
بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يتقوم به وهو ح لانه مضاف والمضاف لا يمكن
ان يتقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان
موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بنفس
ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون الامكان موجودا
وتم الاستدلال

وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود شيء لغيره قايم به
او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل فهو كذلك لو كان معدوما
لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلت امتناعه في زمان كونه معدوما مسلم
وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل
قايم على ثبوته لكل حادث بتقرير ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم
وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة
في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر
حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع
التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا
وهو مح بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق معد اللاحق من غير اجتماع
كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالات متقربة الى الفيضان
من العلة هي امكاناته الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس
هو نفس الحادث والا لزم انفصالا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على
كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث من تعلق ارادته
القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا نم
انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج تحتاج
الى محل موجود ثم بحصول بحسبها للحادث قرب من الفيضان على العلة بحسب مراتب ذلك
القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث
عن العلم ح والفيضان ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والعدم لا يكون علة
العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد العدم الى الفاعل
بالاختيار فما حدث عدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته فامتناع عدمه ظ واما ممكن

مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بواسطة سابقة قديمة وايا ما كان يمتنع عدمه لوجوب
دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال في تقدير اذا امتنع عدمه كان واجبا لا
ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي بعد ما كان الواجب بالذات م
فاعلا بالاختيار لا موجبا لم يكن شيء من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على راي
الفلاسفة وحدوث صفات الواجب قد مر ان الراسخ بمحق حدوث الاجسام زيادة
كلام على هذا المقام **الفصل الثاني في الماهية** ولواحقها كالوحدة والكثرة وتقاريها
وهي اي لفظ الماهية مشتق مما هو وهو اي الماهية ما به يجاب عن السؤال
بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المتعقل اي الحاصل في القوة العاقلة بكونه كليا المعقول م
موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات
والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال مع ذات العنقاء
وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق
بينها والكلي من حيث انه المعقول اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما
صدقت هي عليه من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية يسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص
وقد يراد به الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات بها
لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة
والكثرة وغير ذلك من الاعتبارات بمعنى ان الامور العارضة لحقيقة الشيء لا يكون نفس ذلك
الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس معروضها
او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق
اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي
تلك العوارض كالكثيرة في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون

كذلك يكون كثيرا فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان
الكثير انسانا لا انتفاء في بين الوحدة والكثرة المعتبرة في مفهوم الانسان وتكون
الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة
حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الملحوظ مع
الوجود يكون مقابلا للانسان الملحوظ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية
ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا الانسانية محضة
لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا بمعنى انها ليست متصفة بشيء
منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من طرفي
التناقض بل بمعنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها
بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الملاحظة وان تلك
العوارض ليست الماهية في حد ذاتها فليست عينها ولا داخلة فيها والا لما احتاج
الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض
وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض او
ليست شيئا منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بتقديم حرف السلب
قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف
ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف
لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي ويصير المعنى الانسان من حيث هو انسان
شيء هو اللاالف وذلك باطل وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا
باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول
كان يقال هل الانسان الف واما اذا سئل بالترديد بين الالف واللاالف فلا يستحق الجواب
وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي

[illegible]

[illegible] واذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية باعتبار [illegible] الى تلك العوارض من اعتبارات ثلثة
[illegible] بشرط شيء [illegible] بشرط لا شيء [illegible]
ان [illegible] من العوارض [illegible] الماهية المجردة والماهية بشرط لا شيء [illegible]
[illegible] الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شيء [illegible]
[illegible] المطلقة [illegible]
[illegible]
المطلقة [illegible]
[illegible]
ان الماهية [illegible] الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة [illegible] الماهية
[illegible]
[illegible]
[illegible] الحيوان [illegible]
[illegible] الحيوان [illegible]
الاسود [illegible] الابيض [illegible] الحيوان [illegible]
[illegible] الحيوان [illegible]
[illegible] الاعتبارات [illegible]
اشارة الى الماهية المجردة [illegible]
[illegible] الماهية [illegible]
[illegible] الماهية بشرط لا شيء [illegible]
[illegible]
اعتبارات ثلثة [illegible] بشرط شيء [illegible]

ونارة

ونارة بشرط شيء [illegible] بشرط شيء [illegible]
بشرط شيء [illegible]
بشرط [illegible] الحيوان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] بشرط شيء [illegible] الحيوان [illegible]
[illegible] بشرط [illegible] الماهية المجردة [illegible]
[illegible]
[illegible] الماهية المجردة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الحيوان بشرط لا شيء [illegible]
[illegible]
[illegible] بشرط لا شيء [illegible]
[illegible] الحيوان [illegible] بشرط لا شيء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بشرط لا شيء [illegible] الاصطلاح [illegible]
[illegible] الاصطلاحين [illegible]

حينئذ والمذكور منها من الانضمام [illegible] قوله [illegible] ان يوجد العرض [illegible]
او منها بنية في اعتبار [illegible] الانضمام بدون اعتبار الانضمام [illegible]
منها [illegible] الشق الثاني [illegible] بحث [illegible] بيانه [illegible]
ان الماهية قد يوجد بشرط شيء [illegible] بشرط ان يكون ذلك [illegible]
ويكون [illegible] الشق الاول [illegible] على ذلك [illegible]
لخلط بين الاصطلاحين [illegible] قوله [illegible] الماهية
بشرط شيء [illegible] وجودها [illegible]
في امتناع وجودها [illegible] العوارض [illegible]
[illegible] بالعوارض [illegible] مجردة [illegible] وجودها
قال [illegible] يمتنع وجودها في الذهن [illegible] الكون في الذهن [illegible] العوارض [illegible]
بعضهم [illegible] الذهن [illegible] بالمجرد عن العوارض الخارجية [illegible] الكون في الذهن
من العوارض الذهنية [illegible] بالعوارض [illegible]
[illegible] الذهنية [illegible] امتناع وجود المجرد في الخارج
[illegible] في الخارج [illegible] العوارض الذهنية [illegible]
المجرد [illegible] العوارض [illegible] الذهنية [illegible]
الذهن [illegible] امتناع وجود
المجرد في الذهن [illegible] الكون في الذهن [illegible] العوارض الخارجية [illegible]
[illegible] الذهن [illegible]
[illegible] الذهن [illegible] الماهية المجردة [illegible] العوارض [illegible] والذهنية [illegible]
[illegible]
[illegible] الوجود في الخارج والحكم [illegible]

[illegible]

[illegible] الكون في الذهن [illegible] العوارض [illegible] وجدت في الذهن
[illegible] بالعوارض [illegible] مجردة [illegible] الاقتران [illegible]
[illegible] والوجود الذهني [illegible] التصور والوجود الذهني
[illegible] مجردة [illegible]
الذهني والتصور [illegible] ذلك [illegible] تصور الذهن [illegible]
[illegible] العوارض [illegible] ذلك
[illegible] في الذهن من الموجودات [illegible]
[illegible] المجردة [illegible] التصور [illegible]
[illegible] الذهن [illegible]
[illegible] في الذهن [illegible]
[illegible] العقل [illegible] وجوده في الخارج [illegible]
بالعوارض المشخصة [illegible] العقل [illegible]
بالمجرد [illegible] من العوارض امتنع وجوده في الخارج [illegible]
[illegible] جاز وجوده [illegible] قوله [illegible]
[illegible] المجردة [illegible] الماهية [illegible] المجردة
[illegible] العوارض [illegible] الماهية [illegible] مجردة [illegible]
[illegible] قوله في الجواب [illegible] في الذهن
[illegible] العقل [illegible]
[illegible] المجرد [illegible] العقل [illegible] العوارض
مطابقا للواقع فلا مذهب بل يعترف بانتفاء الواقع ثم قال وقد يوجد الشيء وذلك
اشارة الى الماهية المطلقة [illegible] ان منع [illegible]

فيه فهو جزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان المفهوم مشترك بين افراده
اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي
ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه
الامتناع بحسب الامر فيلزم الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات
الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة
ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان امتناع
اجتماع المتقابلات في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية
او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها
وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد بجميع المعروض وحده
ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه
مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بداهة فلو كانت
الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج
متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة
بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة
منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة
في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة نعم تعرض
للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصورة الذهنية مناسبة
مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا
اثر وليس في تلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل منه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى
المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا
زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المجردة عن اللواحق

انما يمتنع ح

لعدم اشتراك بعض واحد بعينه بين امور كثيرة [illegible] والعارض [illegible] بل المشترك المعروض وحده

فلذا رأينا

واذا رأينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل بل العكس اللاحق
الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد وانسلخ ما اشرنا اليه من خواتم منقوشة
بنقش واحد فانه اذا ضرب بواحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها
خاتم آخر لم يتأثر الشمعة منه شيئا فكأن سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان
الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا تفاوت كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل
واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة وما لا يطابقها تلك الصورة ضرورة
انتفا ان المطابقة انما يكون من بين فكل واحد منها فيجب ان يكون كليا لانا نقول ان
الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان
الامور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المحضة للارتباط
بغيرها ولكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهو مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة
سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة
الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لباقي
الصور الحاصلة في اذهان غيره من الاشياء المطابقة لشيء واحد مطابقة فيلزم ان
يكون تلك الصورة كلية قلت ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي
ظل لها ومعنى لارتباطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا للامور الخارجية
او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها
فرعا لبعض بل كلها اظلال لامر واحد يرجع هو زيد الى هذا الكلام وحاصله ان الكلية
لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع
اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد منها صورة
جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية
كما بينه اقول وفائدة ط لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فهو في

منه

الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص
فانا اذا ادركنا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو
شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا
لا يتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترفت به وهذا الثالث مفهوم الحيوان
وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية
والاشتراك بين كثيرين يحمل عليها ايضا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين
للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما
كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكر من ان الكلية
بمعنى المطابقة تعرض للصورة العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون
امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوم الكلية والجزئية متقابلين وذلك
مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة

الكلي الطبيعي موجود في الخارج

بهذا المعنى تعرض للصورة العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصورة لكونها جزئية
حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه الكلي
موجود في الخارج على ما هو التحقيق ومذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان ح هو
جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص
نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانها جزء من
الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له
في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء له في العقل فهو مسلم لكن لا يجب
للاجزاء العقلية للموجودات الخارجية ان تكون موجودة في الخارج الا يرى
ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على الجمع الحمل

الاعمى

منه وما

منه ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلائم بحال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح
الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها الكلي المنطقي لان المنطقي انما يبحث
عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان ينسب الى طبيعة من الطبائع ويقال للمركب
من العارض والمعروض كلي عقلي وهما اي الكلي العقلي والمنطقي ذهنيان اي من
المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي
فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلثة يعني يحتملها
كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما
موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظ فان وجود الانسان
والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذلك تركيبها ايضا معلوم
بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل
عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأها فلو انتفى الواحد انتفى الكثرة لانعدام
مبدأه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فلا نسلم انه لا بد فيها
من الواحد لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من آحاد كل
واحد منها مركب من آحاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت
به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم
منه انتهاء المركب الى البسيط والبسيط ما نحن فيه لانا نقول لا معنى للكثرة الحقيقية
الا المتالف من الآحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا اعتباري فانه
وان جاز ان يعتبر جزء الكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسها فالكثرة المركبة
من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من
آحاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد
اصلا وهو ممتنع بديهة ووصفاهما اي البساطة والتركب اعتباريان
لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان

لان كون الشيء ذا اجزاء وعدم كونه ذا اجزاء متقابلان تقابل السلب والايجاب وقد يتغايران
يعني قد يغايران على وجه يكونان متغايرين فان البساطة قد يطلق على كون
الشيء جزءا من شيء آخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء آخر فيتعاكسان في
العموم والخصوص مع اعتبارهما بامعنى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا
اعتبرا وقيسا بالمعنى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب
يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء
لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة
بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي
لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز
ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا
بان لا يعتبر جزءا من الشيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا
مع ان الجزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا
من الشيء فضلا عن اعتباره وذلك باطل قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه
لتصادقهما في بسيط حقيقي وهو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون
الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء
المركب الآخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساوات ان لم يشترط في الاضافي
اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له اجزاء فيكون هو مركبا
اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط
ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز
ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي
وكما يتحقق الحاجة في المركب الى جاعل فكذا في البسيط تحقق الحاجة الى جاعل
اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال
ثلثة

ثلثة الاول اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة
وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلاهما محتاجة
الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات
الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكن مجعولة بجعل الجاعل دون وجودها
الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل
لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال اقول الجواب
ما قد سبق من انا لا نم الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو
الايجاب المعدولي وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج
راسا فلا يصدق عليها الحكم الايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها
بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية ٢ لا انسانية م
والمحال هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيطة اذ لو كان البسيط
مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن
الامكان نسبة يقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط
بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء
الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض
ونحن نبهت اقدامك باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب الزالق ه
وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام
قسم يلحق الماهية من حيث هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الخارجي كالشاغل للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي
يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فتنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة
على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية وارادوا ما المجعولية م
الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير

سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما فهي انما يلحق المهية المركبة لذاتها
مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها لتحققها
لتقوم مفهومها من حيث هو هو فايما وجدت المهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية وان اشتركتا
في الاحتياج اللازم للوجود و ارادوا بقولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط اذ
ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للمهية المركبة في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للمهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة
فيه وقال بعضهم المهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان
الاحتياج عارض لهما اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او للوجود وهذا
ايضا كلام صدق لا شبهة فيه وقال بعض المحققين فيه بعد لان البحث
عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازمها في الوجود الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير
فايدة وايضا كما ان المهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي
كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل
من لوازم المهية الممكنة مطلقا فانها ايما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج
سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وقد ان فسرت المجعولية بانها الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد بخلافه وابعد من
ذلك ما قاله الامام الرازي رحمه الله من ان معنى قولهم المهية ليست مجعولة
ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان المهية
لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم المهيات ليست مجعولة
انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت
مهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوما سواها لم يتعقل هناك جعل اذ لا مغايرة

بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة بتلك الاخرى
وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في المهية
باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا
ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه
به موجودا ثابتا في الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا
في انفسها مجعولة بل المهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي
ان يتنازع فيه ولا فائدة في نفي المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي ذكرناه
اولا ومن اثباتها بما بيناه آنفا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي
المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه وذهب
الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين
المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك المهية منتفية عنهما
جميعا وبمعنى جعل المهية الموجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر
من كلامهم ان المهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة
الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يجعلها في
نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط
فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية
بحسب المهية ومتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن
وجودها دون البسيط كان هذا ايضا صحيحا بلا ريبة وقولهم ان قولهم الامكان
لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه
اذ الكلام في المهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان
عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانها نسبة كالامكان بل
ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وقد يندفع الجواب عنه

ايضم

بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يتصور لاشتباه في حدوده انتهى كلامه
اقول ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني
نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد سلف نبحث في
حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد
الذي كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب
دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فليتامل وبما
اي البسيط والمركب قد يتوهمان باقيتهما اي لا يعتبران في توهمهما الى محل
يتوهمان به الا ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يعتبران
في توهمهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قايم بنفسه كالواجب وبسيط
قايم بغيره كالنقطة ومركب قايم بنفسه كالجسم ومركب قايم بغيره كالسواد
والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والى الخارج
يعني ان اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود
البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وكذا وجوده في الذهن
يفتقر الى وجود ماهيته وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج مفتقر الى
عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن
بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب
العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل
واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شئ ما من الاجزاء فان وجود البيت
مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما
ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم
تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت
وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون
لشئ واحد بعينه وهو عدم هذا البيت مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار علة
وكرت

حصتيام

وكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد
صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلت البرهان
انما يدل على ان الواحد بالشخص لا يمكن له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع
واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد
من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام
الاخر فاذا اعدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله
جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب فاذا اعدم
جزءان منه معا في زمان لم يكن شئ من هذين العدمين علة تامة لعدم
المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام
الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها
فظهر من ذلك انه اذا اعدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم
جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في
اعدام ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط
فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التقدم على الماهية علة
وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لانه
لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد من ان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند
تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن
بين وباعتبار الخارج الغني يعني ان الغنى عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب
الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء
الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني
والخارجي مشتركة اي خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم
على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد من هذا التقدم التقدم في الوجود فقط على ما هو
ظاهر العبارة التقدم فقط لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم عليه في الوجود الخارجي
والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي بالوجود
الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية كذلك متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي

للجزء خواص ثلث

[illegible]

اقول الظاهر ان مراده من الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على
الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين والثاني ذلك ان الجزء لابد
وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب
الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما
ذكرنا في مثال البيت وان لم يغايره بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء
المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب
الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب
ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير
المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية
للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له
في الذهن لا يجب تقدمها في الخارج فان قيل لنا ان نختار ان مراده المعنى الثاني
اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي
ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه
بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في
الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد
يحصل لنا معلومات كثيرة ولا نخطر ببالنا المبدأ الفياض قلنا له ان يورد
ويورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق عليها انها يجب تقدمها بالوجود الخارجي
ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت
علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واعلم انه يحصل للجزء خاصتان
اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب
الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه
عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف
على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها

بمجرد

يمكن صح

الوجود صح

بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن
الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يتوقع
الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلث الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة
حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى
وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور
الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط
اخطارهما والاخص ان اكتفي بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت
وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى
وسط ككون الزوايا الثلث متساوية لقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته
ويتعين بيانه الى وسايط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم المركب
قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم
يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد
ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى بعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا
فغلط لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم
الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسايط
العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية
في المركبات الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر
في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت جزءا منها لم تكن تلك الهيئات موجودات
خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات
الحقيقية فان لها صورا اجتماعية موجودة تترتب الاثر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل
مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة
كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا
من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان تركب جوهر

من جزء بين احدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزءه
وانما المستحيل ان يتركب جوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا
عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع
عدة موجودات حقيقة تختص باللوازم والآثار ولابد في هذا المركب من حاجة
ما لبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة
وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم بديهي والتمثيل للتوضيح
لا للاستدلال به فانه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك
الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من
الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور تحتاج الى تلك المواد
من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور
وهذا معنى قوله ولا يمكن شموله اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد
بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء
ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية موجودة في
الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الآخر فيه
وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على
المركب ولا حمل بعضها على البعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج
وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب
الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة حسب
الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون
صور الامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون
تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة
وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصورة مأخوذة من امر واحد او
لا وعلى الثالث امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات

اربعة

واحده وحدة حقيقية م

الكلي م

اربعة قد اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صورا
لامور متعددة موجودة بوجود واحد فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير
المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد
من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من
حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون
تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة يغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة
بحسب الوجود الخارجي وان لم يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان
المتغايرين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقع
احدهما هو الآخر او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد وذلك الواحد يشهد بذلك
بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات
واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال
الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكنها مأخوذة من امور متعددة بحسب
الخارج وهذا هو قول من قال انه لا معنى للتركب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك
شيئا واحدا قد حصل له معان متغايرة اخر فيحصل من تلك المعاني مفهوم ما صادق عليه
بانه هو هو ويصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة ممتازة عن سائر الاشياء
بالماهية والخواص فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك
الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء قد حصل له
معان متعددة صار بها صفات لا يوجد بدونها والمأخوذ من التوابع هي العرضيات
اذ ليس لها مدخل في تقوم الماهية بل انما حصلت بالعرض كما يحصل للانسان عدة من المعاني
كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وتلك يشتق معاني اخر كالقابل للابعاد
التحيز والنمو والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع فاذا انضافت
فصار بها جوهرا جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات

ناميا

كانت م

علاقه م

التعين م

وصار متميزا متغيرا منفعلا متهيا ضاحكا قابلا للصناعات وهي الوضعيات
وزعم هذا القائل انه سهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن الوضعيات
الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل
قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس
الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من
بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وتوهم دوو بان تلك
المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك
الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا
عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق
من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج
النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له
والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه
لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيا
له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكره بعض
المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات
المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية المركب
فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه
المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق
لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد
هو بسيط ذاتا ووجودا لكن يخترعها العقل منه باعتبارات
شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة على المركب
في الخارج ماهية ووجودا وان حمل الاجزاء في الخارج هو بعينه حمل
المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند
المحققين

المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف
يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك
واذا اعتبر عروض العموم ومقابله اعني الخصوص للاجزاء المهية وعدم
عروضهما فقد يتباين وقد يتداخل يعني ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون
بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمصـ
لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده
على ما سيجيء والا لزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها
في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة
او العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا
والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المساوية فيحتاج
الى ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة
المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد يوجد الاجزاء المتداخلة لا الا
مطلقا اي متداخلة مواد وقد يوجد محمولة قد استوفينا الكلام في هذين
الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الا
مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا
في صدر ذلك البحث ولعل المصـ انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة
مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي للاجزاء
المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او
فصول بمعنى منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا لكان فصلا لاستحالة ان
يكون جزء الجميع الماهيات لما ان البسائط فهو مميز الماهية عن بعضها ولا نعني
بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك
وجعلهما واحد اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما

بيان م

لان الله احد وجود و التباين عمومة

سها

165

احدهما محمولا على الآخر ودالا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة
وهو معقول والفصل كالصورة وهو علة تحصيل [illegible] الفصل [illegible]
كان الجنس كالمادة في ان الشيء ان المركب حاصل منهما بالمرة والفصل كالصورة
في ان الشيء ان المركب حاصل معها بانضمام الفصل اليه والجنس محمول على
ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت [illegible] كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء
كثيرة [illegible] كل واحد منها في الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة
واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد
وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصيرورة الجنس [illegible]
الذهني [illegible] التعين [illegible] والابهام والحاصل [illegible] على تمام الحقيقة
يكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلية لهذا
المعنى [illegible] تحقيق [illegible] فلا ينافي [illegible] كون الفصل
علة لوجود الجنس في الذهن [illegible] والا لم يتحقق الجنس الا مع فصل وكذلك
علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا اذ امتنع الحمل بالمواطاة [illegible] الجنس له
لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين [illegible] تركب
الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والآخر اخص وهو الفصل فما
لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل [illegible] قال الشيخ في
الشفاء الفصل اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او [illegible]
دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المشتركة [illegible] وهو النوع او [illegible]
وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية
بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في [illegible] فيكون فصلا [illegible]
الفصل في الشيء [illegible] الشيخ في جواب اي شيء هو في ذاته من
وذكر [illegible] الفصل [illegible] وقال في الاشارات اشارة
الى الفصل واما الذاتي الذي ليس [illegible] في الفكرة [illegible]
جواب [illegible] الذاتي [illegible]

في الوجود

الفصل

تمام الم

166

بناء على [illegible] الشارح [illegible] قال [illegible] على كل [illegible] في جواب اي شيء هو
في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفاء يبنى على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين [illegible] الذاتيات [illegible] لكان اخص منها [illegible]
لا يكون [illegible] ذاتي [illegible] الا اذا تركب الماهية من امرين متساويين [illegible]
يجوز ان يكون مساويا [illegible] ان يكون كل من الامرين المتساويين فصلا
في تعريف الفصل [illegible] وكلام الاشارات يبنى على جواز تركب [illegible]
امرين متساويين [illegible] الذاتي [illegible] الذاتيات [illegible] ذاتي
[illegible] يميز [illegible] شاركه [illegible] في الوجود [illegible] الجنس [illegible] الوجود
في الاشارات [illegible] قال [illegible] الاشارات
الفصل [illegible] الجنس [illegible] جنس [illegible]
[illegible] الحيوان [illegible] الملائكة [illegible]
[illegible] الجنس [illegible] المقدر
الاول [illegible] في الوجود [illegible] المقدر [illegible] الاشارة
[illegible] في الوجود [illegible]
الملائكة [illegible] في الوجود
جنس [illegible] الذاتي [illegible]
لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات [illegible] اخص منه [illegible]
[illegible] في الوجود [illegible] الجنس [illegible]
الذي [illegible] تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي
من امرين متساويين [illegible] واحد منهما [illegible] فصلين [illegible]
[illegible] اليه شيء من امثال هذه
المحالات الى هذا [illegible] ونحن نقول [illegible] كلام الاشارات
[illegible] ان [illegible] التمييز عن جميع المشاركات والا
لم يكن الفصل [illegible] التمييز عن بعض المشاركات [illegible]

[illegible] ولد الكاتب [illegible] مجلس [illegible]

هميز من بعض المشاركات في الوجود فلا فرق وايضا الاعتراض وجه سنذكره
واما قوله غير مطابق للصواب يعني من ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان
الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان
يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء
المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه
تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتأخرون لما رأوا ضعفه ولتهم
على ما سنظهر رجعوا عن هذا الاصل مع الفرع ايضا الا ما يسنح لهم دليل غير مبني على
هذا الاصل اما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في
الوجود قبل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركب ماهية
حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يحتاج بينهما حاجة وليس احدهما
اولى بالاحتياج من الآخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى
الآخر ويلزم الدور ورد بانا لا نسلم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة
لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي ولو سلم فيحتاج الى
كل منهما الى الآخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج
احدهما الى الآخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق
التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج في احد الطرفين دون الآخر ترجح
بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان
الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف
المذهبين جنسا لها فيمكن كان فلا يكون تركبها من امرين متساويين فان
يفرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا لو تركب
من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني
والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء
المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا
فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فلا

وانما يحتاج بحسب الوجود الاجزاء الخارجية صح

لو تركب

لو تركب من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان
الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه
لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا
مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانه محال وهكذا
نقول في سائر الاجناس العالية كالكم مثلا كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم وسوق الكلام الى
ورد بانا لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات العشرة اما الاربع اذ لم يتم عليه برهان
بل ما قالوه وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احد بها ما الفرق والجواز
انحصار الاجناس العالية في احد بها مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس
كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة المجهول
ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله فجزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا ان اريد
به الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان اريد به ان الجزء اما ان يصدق
عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون مفهومه
مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا يخرج عن المفهومين وان كان المراد
الثاني فلا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانما
يلزم لو كان ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي
ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا
للماهية اذ جنس جميع ما يصدق عليه فان ذلك ممنوع في اي جنس كان فجاز ان
اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام اقول
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت
متساوية او لا فانا نقول الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق
لان كل منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل بهذا وقد تم الدليل على هذا المطلب

فلا يصدق على فرد ما صدق عليه الجوهر ... لا يكون الجوهر معنى ...

من غير استعانة باشتراط تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها
لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي فلا حاجة الى ما يفصل عنه فصل
بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة في الوجود ونحوه ورد بان عدم
احتياجها في انفصالها عن الغير الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها
في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا لينفصل بل ليتحقق حقيقتها والجزء المساوي فصل
لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل او يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز
والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل اي التحقيق في تمام الماهية قال
الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فالمنطقيون كانوا يستعملونه فيما يتميز
به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يميز الشيء في ذاته وهو
الذي يميزه بطبيعة الجنس ويقررها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين
متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من
الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن
المشاركات في الذاتيات نعم لها مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن مشاركات له
في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها متمايزة عنها كما ان جزءها ايضا متمايز
عما تشاركه في عرضياته فلم يكن احد جزئيها اولى بالتميز عن المشاركات في العرضيات بدلا
من ملكه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على امر مبهم متردد بين ماهيات لا تحصل
على تمام واحدة منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني
الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان
اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له
بذلك المعنى لا بمعنى آخر لو وضع له الفصل بازاء اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل
هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه متلازمان له لكونه

الى امور

امور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء يدل كما ذكرنا انه مبني على اشتراط شمول تلك الماهية
التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء اتفق ان
تلك الماهية تشركها مما زائدة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها عما عداها غير
امتيازها بمميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر او يقال
انها لا تتمايز بتعينها اصلا بل تمتاز باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية
مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها على المعنى المعتبر كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في
الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وهو فاده الظاهر من ان يحتج او يقال الماهية اذا تركبت
من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر
فظ واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة تشاركه للعدد مما في حقيقته لانه صادق على الماهية
المركبة وعلى غيرها وهو تمام المشترك منهما ضرورة لا اشتراكهما في ذاتي آخر والعفا او انهما
مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة
فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في الحقيقة بالجزء الآخر لانه ذاتي للماهية مختص لها
فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم ان الجزء
الآخر مميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان
كان صدقها عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا مختصا بالماهية وردان وصف
الذاتية امر اعتباري فلا يكون الماخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية
احد جزئيها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته انواعا اي
لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه
فان الفصل البعيد وان كان يميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها
لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق
مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا والحس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله

انما يميزه عن جميع المشاركات وكفصله الحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ
لو تعدد فالواحد منهما ان يحصل به ماهية تمام الجنس فصار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع
مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان يحصل بهما معا كان كل فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل
مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس
يتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كان فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع اذ لم يؤخذ
في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس ويفرده لانا نقول تعريف الفصل القريب بتمام المميز
ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول ليس يكون نزاعا لفظيا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد
في ان تمام المميز لا يكون متعددا الظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تاما
وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور
وانما يشكل لانا نقول الحساس المتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول
بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا اختفت عبر عنها باقرب اثاره كالنطق فصل
الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان
هذا وقد عبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة
لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا عن جميع مشاركاتها
او لا يكون تميز احدهما قاصرا عن تميز الآخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما
جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم من وجه
للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس ... الاعم يكون الاخص تمام الذاتي المشترك
فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا للآخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما
او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يحصل كل منهما
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير

ذلك

لا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة

ذلك بل كان كل منهما يحصل الفصل في ضمن الآخر فلا يحصل كل منهما بل يحصل هو المجموع الحاصل من الجنس
الآخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الآخر
فيلزم الدور واعترض بانه ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا
يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام
بالفصل مع توقف النوع على اجزائه باسرها وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع
كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الآخر لا على
تحصله فلا دور اذ لا توقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين
فلا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ يأخذها مع الآخر لا تحصل
الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا تحصل حقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول
بل يقال الفصل لا يحصل بدون الجنس والا لحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما
على الآخر في تحصله قيل يمكن تقرير الدليل بحيث لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا
لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا تحصل فصار هو حصة ...
انه يتحصل بما حصله نوعا حاصلة قطعا وليس لها ... خارج من المتحصل الذي هو ذلك الجنس المحصل
الذي هو الفصل في جهة دخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون
جنسا لها والتقدير بخلافه ... يلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل مع الجنس الآخر فاذا كان
هناك فصل ... في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل
الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل واحد منهما علة ناقصة لتحصيل
الآخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم
اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كما يكون اعم مطلقا وقد عرفت
جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر
على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل

فيتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل اتحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا
او ماهية واحدة نعم انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا
التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصيل الجنس الآخر لكنه لما كان مبهما فلم يحصل به لم يزل
ابهامه لم يكن له اثر في تحصيل الآخر وحاصل الاعتراض ان التحصيل ان اريد به زوال الابهام
فلا نم ان للكل من الجنسين مدخلا في تحصيل الآخر بهذا المعنى وان اريد به تحصيل حقيقة النوع
فلا نم انه لما لم يحصل لم يكن له مدخل في تحصيل الآخر فان تقوم النوع بالجنس لا يتوقف على
تحصيل الجنس الآخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد
عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه يزول بانضمامهما
ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر معه لا سابق عليه ومثل ذلك يسمى دورا
معيا وهو غير باطل على ما قيل من ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالآخر دور معية
فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك
بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما التقرير الاول فيرد عليه منع
وهو انا لا نم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما
متوما لنوع واحد على ما هو المفروض ايضا بل لو كان الجنسان في مرتبة واحدة لكان
لها فصل لجواز ان يكون ما يشمل الحيوان والناطق على ما قيل فانهما يكونان
على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة
واحدة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية لو تركبت لابد لها من جنسين
لا يكون احدهما جزءا للآخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد
سبق ايضا مقدمتان احدهما ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا
ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل
منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها

وبعضها فصولا فلا تركب الا منهما معا ويعلم ان ما استفدناه من بيان ان الجزء المحمول اما
جنس او فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته واما
تعقلناه من الشقوق فلا بد من بيانه بطريق آخر وهو كالطريق المشهور زعموا انه مبني على امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية
وبين نوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا لانا اذا اختص
بها فظ لانه المميز عما شاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب
الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاصها بجزء مشترك فلا بد من اشتراك
الجزء الآخر ويكون هو جنسا واما اذا لم يختص بها فلانه لا يكون تمام المشترك بين
الماهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان لم يختص
تمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه من ضرورة اشتراكه مع الغير
في جزء آخر هو جنس له وللماهية ايضا يميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون
فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء
كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي
آخر للماهية وتمام مشترك آخر بين ذلك النوع والماهية ثم بازائه نوع آخر وتمام مشترك
آخر هكذا فحينئذ يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية
من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها لا بالكنه ولا بالوجه والكلام في الماهيات
المعقولة بالكنه والتي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام
المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان
ومباينان للماهية تشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع هو بعينه
اي تمام المشترك المذكور في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك
موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض

تعليقا على الاشارات واما اورد في هذه الصورة [illegible] ما
في بيانه بطريق آخر

ما لا ونح لا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون للماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة فنقول يمكن
دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض
تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وبين كلا النوعين المذكورين فاما ان يكون
تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى
الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين
يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات
غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر لا تتناهى اذ ابى الدليل على تلك القاعدة
يلزم التسلسل والحاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت
امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية
فيلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لا بمعقول
هذا انما يتم ان لو كان بين الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك بل [illegible]
وطريق آخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو جنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان
تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على
امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركها في ذلك الاعم
فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من
كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عرضا عاما لنوع آخر مباين
لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها وتحقيق
شناعتهما لما مر آنفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما يعني ان كلا من
الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس

جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل
منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اعني الجنس
والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر
وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات
الكليات الخمس ومعروض لها الكلية باعتبار انها هناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا
ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات
الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من العارض والمعروض يسمى كليا عقليا فمفهوم
الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة الطبيعة من الطبايع ومفهوم سائر مفهومات الكليات
لكن على هذا التفسير لا يحصل المطابقة بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات
قد يكون للماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا
وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس في مرتبته
يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس
المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راي المص فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا
وسيجيء بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون
الفصل ولذا قال المص ومنها الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه
ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو
والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم يلحق
اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصل [illegible]
جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع
الاخير من جنس وفصل فيكون هذا الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا الى ان
ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون بسيطا وتركب هذا الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا ا

ومنها منطقيا [illegible] كالحيوان مثلا [illegible] بالطبيعة والجنس [illegible] ومفهوم الجنس [illegible]

الى ان ينتهى الى فصل الاخص فيكون هذا الفصل الذاتى انتهى اليه سلسلة الفصول العوالى
وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس
جزء لفصل آخر مع انه لم يوجد بما قد صرح به من ان جنس الفصل لا معنى له ووجوده فى
وستشير اليه وهما الشافيان وقد يجتمعان مع التقابل بمعنى ان كلا من الجنس والفصل لابد
وان يعتبر بالقياس الى شئ فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل
ومفهوماهما متقابلان لان الجنس يكون مقولا فى جواب ما هو والفصل لا يكون مقولا فى
جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان فى شئ واحد لكن لا بالاضافة الى شئ واحد
فان الجنس لشئ لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذى هو فصل
بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السمع والبصر ولا يمكن ان يكون الجنس بالنسبة الى
الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع الا
لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس داخلا فى
اجزائه داخلا فى الفصل لم يكن المجموع فصلا حقيقيا بل الجزء الآخر وايضا لزم اعتبار
جزء واحد فى الماهية مرتين انه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل محال اذ لو كان له جنس
لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما يحتمل الاشتراك وجنسية فان كان تمام المشترك بين الماهية
وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما
تقرر ولا شئ من الجنس واجزائه تداخل فى الفصل على ما تبين واذا نسب الجنس
والفصل الى ما يضاف اليه يعنى النوع فان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا
للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اولابد
من كونها مشتركة بين الشئ المنسوب اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا
لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب
له لابد ان يكون مساويا له لانه ذاتى له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا
من وجه

من وجه ولا اعم لا يميزه من الجميع ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يمكن ذاتيا له واما
الفصول البعيدة فانها يكون اعم مطلقا مما هى فصول بعيدة له ولا محذور فى ذلك لانها
يميزه عن بعض ما عداه ونحوها لا ينافى ذلك اقول ويمكن الجواب بان المعنى
اعتبروا الفصل المتميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية ليس حقيقة فصلا لها بل فصل لجنسها وبهذا
الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما قال من شرحه للاشارات ... التشخص
من الامور الاعتبارية للماهية النوعية من حيث هى هى من حيث تصورها غير مانع من الشركة
بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بجملتها على كثيرين والتشخص منها ما بتصوره مانع من الشركة
فاذن لابد فى التشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتبارى لا وجود
له فى الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا فى الخارج لكان له تشخص وننقل الكلام
اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا فى الخارج لكان له تشخص وانما
يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية تشاركه فيها شئ آخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه
بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو فى مفهوم التشخص وهو
عرضى بالنسبة اليها وما قال من ان كل موجود له ماهية كلية نوعية فى العقل
وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ممنوع فان الواجب تعالى موجود خارجى وليس له
ماهية نوعية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثانى انه لو وجد
فى الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها
وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص آخر تسلسل والجواب ان
عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم الدور وحاصله ان ذلك دور معى فان الماهية
اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كتخصص الانواع من الجنس
بما ينضم اليها من الفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصته على تميز لها سابق لان تقارن وجود المعروض
متقدم على وجود العارض بالذات فكذا المميزة لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا الكلام

لما هو فصل وبعيد له من اجناسها
لكونه مميزا له عن جميع المشاركات
وانما يقال له فصل للمجموع ما
انه فصل ح
منه ١١

معه

الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التميز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض
على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ
ولا بالذات لجواز ان يكون الشي محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك وايضا انما لف
اي القايل يكون التشخص موجودا في الخارج لوجوه الاول انه جزء الشخص الموجود في
الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالشخص
معروض التشخص فظ ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما
فلا نم انه موجود فان من منع كون التشخص موجودا كيف يسلم ان مع معروضه موجود في
بل الموجود عنده هو المعروض وحده وقد صرح صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذي
ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده
قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع
آخر نسميه التشخص فذلك الشي لو لا وجوده لم يكن زيد موجودا ثم قال ان نسبة الماهية
الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس كالحيوان امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات — اي التشخصات
متعددة ولا يتعين بشي منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا
في الخارج ولا تميز الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة
فلا تتعين شي منها الا بالتشخص حيث ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود
آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منهما والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل
ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية
نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من
ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم
فذلك الشي هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة

من غير

من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل لوازم التشخص الثاني ان الطبيعة
النوعية الانسانية مثلا لا يتكثر بنفسها لما سبق منه ان الماهية من حيث هي لا يقتضي الوحدة
ولا الكثرة وانما يتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر
بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في
اولا هوية بمعدوم فلم يكن متعينا بغير ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شي
عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض
المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية
يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست
متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا
وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص
اما عدمي او ثبوتي وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا اما على الاول فلان نقيض العدمي
وجودي واما على الثاني فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي
يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعيناه من انه امر
اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو
سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص
عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص
فهو عدمي يكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم
فلا نم ان ما ثبت للتشخصات لم لا يجوز ان يكون شي لغو مشاركه في عارض هو مفهوم
التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق
والكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لكان التشخص مشتركا بين
افراد الماهية كعدم الاطلاق بحسب جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا

وما يجري مجرى ذلك
عدما للاطلاق
كالكلية والعموم

فلا يكون متشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص
وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا
معينا وفيه رفع النقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون
الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع النقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمي
يلزم ان يكون عدما للامر ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص الذي نحمله عدم الاطلاق
مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع
لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات اي هذه الموصوفة بمطلق التشخص وان اريد به
التشخص الخاص نختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
بل لا امر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا
كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون
متشخصا بتشخص آخر ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص
لتشخصها بتشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص شيئا آخر وينقل الكلام الى ذلك التشخص حتى
يتسلسل او يقال لو كان للماهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج
وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص
من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص من الصور العقلية لكان
له وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من ان الموجود ذهنيا كان او خارجيا
يستلزم التشخص وينقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر
اليه من حيث هو امر عقلي مشارك لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك بما لا مزيد عليه فلا نعيده

لم يتشخص صح

وجدهم

الفصل

وقد كان بما سبق من ان التشخص متميز عن عداه بذاته لا بتشخص آخر زائد على ذاته حتى يلزم
التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص
فقد يكون نفس الماهية على ما ذكره وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الحالة
فيها قال الحكماء الماهية قد يكون مشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن الاشتراك
فيها كالواجب تع على ما تصور هناك تعدد الهة وقد لا يكون متشخصة بنفسها او
بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فينحصر في
شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن التشخص لان نسبته
الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان محل التشخص المحتاج اليه
يكون متاخرا عنه وكونه علة للتشخص المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان
نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه وهو مع يستلزم ان
يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق
بمادة او الاستعداد اي المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا
يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز
ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها
لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد آخر ويلزم التسلسل اذ لو كان
نوع كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد كل
فيها واجيب الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق
وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز
عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما
جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص

وحده صح

بان يكثر المادة مع
لمحوها الاستعداد

المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك الشخص ومقارنة لشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة عليه
الشخص الآخر وهكذا الى لا نهاية له لجهة نتان نقول فلم لا يجوز تشخص العقول بصفاتها
العارضة لها على سبيل التعاقب الى لا نهاية فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية
الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب
الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في مبحث
ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الا الاشكالات
الواردة هناك كمثل ان يقال لا نم ان الامر المستقبل نسبته الى كل الافراد والجهات
على السواء فان فرض على وجود اشكالات ليست بحال لها ولا حالة فيها فيجوز ان
يكون فاعل بنسبة خاصة الى مستعد ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز
ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول الموجودات لانهم
فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان
علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار
وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة
تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التي
تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بالمفهومات
الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك والاتحاد
وحصره في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض عليه بانه اذا جاز العموم
ان يرتفع عمومها بتقييد احدهما بالآخر وتحصل بنوع واحد كما في اجزاء المركبة فلم لا
يجوز ان يكون بتقييد الكلي بالكلي بنحو الصور والمراتب مؤديا الى امتناع الاشتراك
فان قيل بناء على ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي وتقييده الجزئية جزئيا والا لكلي

سبب كسر سر تعميم كون ان بعد التقييد امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص

مفهوم

مفهوم كلي منضم الا ان ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات
غير متناهية وهو خلف قلت لا نم ان كل جزئي له مفهوم كلي منضم الا ان ينضم اليه ويجعله جزئيا
بل قد يكون تشخصه بذاته عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان التشخص
كزيد مثلا يحصله العقل الى ماهية كلية وتشخص منضم اليها فيقيدها الجزئية واما التشخص فليس
يحصله العقل الى ماهية كلية وتشخص آخر فان التشخص ممتنع عما عداه بذاته وعن الاشتراك لم
بما سواه الا ان مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذات لا يحوج
الى تشخص آخر هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتمييز يغاير التشخص لان
التشخص للشيء انما هو في نفسه والتمييز انما يكون بالقياس الى المشارك وكذا لانه لا يجوز
ان يتشخص كل من الشيئين بذات الآخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد
التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر كما في الطائر الولود وقد يوجد في بعض
النسخ قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون جزئيا اضافيا فيتميز والتشخص
المندرج تحت غيره متميز يعني ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص قد يتحقق
بدون التميز في التشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون
التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه
ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ وتحققهما في تشخص اذا
اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار
مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا اي متميزا
عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا
حيث بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص
متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث
هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي

مبحث الوحدة والكثرة

طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه شخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل
كل شخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي
صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة
اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد
نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته يصدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة
نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع
في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم الشخصي بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم
العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص والتالي اعني كون
التفريق اعداما بالكلية باطل والمجوز مكابر لمقتضى عقله فلا يخاطب ولا يناظر معه وقد نبه على
ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم
لكان نسبة المياه التي حصلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة
ساير الاشخاص من المياه لم تكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان
ممن لم يمارس الكتب والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة
يقولون صببناه وجعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا صب ماء الجرة واخذ ماء الكيزان
من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان
وحكي انهم لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية ينعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون
التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين
التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان
التفريق اعداما بالكلية وتساوقه اي تساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد
باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار
ولا يمكن تعريفها اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور

وهي

وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال متساويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام
يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة
قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان والكليات لا يدركها الا
العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في
محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا
او وهما فتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال
لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات الان انما هو العقل اي
النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها يدرك الكليات بذاتها اي ترتسم صور الكليات
في ذاتها ويدرك الجزئيات بآلاتها اي ترتسم صورها في آلاتها فالمدرك للجميع ليس الا
اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها المرتسمة
في الآلات بان ينتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها
فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزع
هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات
النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها من غيره مع تلك الالات
نظرا ان معروض الوحدة اعرف عند العقل بنفسه من معروض الكثرة وان معروض
الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الآلة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين
اعني الوحدة والكثرة الكليين لانهما عارضان لمعروضيهما كليهما اي في العقل والآلة
فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض لما ترتسم فيه اقرب من ادراكه
لما هو عارض لما ترتسم في آلته واذا اعتبر مع آلته كان الامر بالعكس وان كان
هذا الادراك للعقل بتوسط آلته اقول فيه نظر لانه قد ترتسم في النفس صور كلية
كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة

فان النفس يدرك اولا بالالات
جزئيات متكثرة ترتسم صورها
في تلك الالات ثم
وحدها من المرتسم في
وان المرتسم الا
اقرب منها واعرف
نظرا الى ذاتها

للكثرة كذلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات
المرتسمة في النفس معروض للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال
معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في العقل والكثرة بالعروض
لما ارتسم في الخيال ولكنه الوحدة امر اعتباري لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني
المعقولات وكذلك الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية
لانها ملتئمة من الوحدات وليست هي الا الوحدات المجتمعة اقول وفي كونهما من
المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق
وهما عارضان للموجودات في الخارج ومقابلتهما للاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة
علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة
مكيال للكثرة لان الوحدة تفنيها اذا اسقطت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل
والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكيالية و
المكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا التقابل جوهري
بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة تقابل في الذات لوجهين احدهما ان موضوع
المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك
لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث
يحصل منها شيء واحد ثم نقول ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها
وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء
التي صارت اجزاء المركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد
في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء اخر
هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك
الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على
موضوع

موضوع الوحدة اقول الجواب الشخصي انه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة
واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم
ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدالة والجور لزيد
او بالنوع كالرجولية والانوثية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بما
اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية
والحجرية وغير ذلك مما يزول ويزول اليها الشخص غير متقابلة لسلبها اذ لا يمكن ان يكون
شخص واحد موضوعا لها فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون
واحدا بالشخص انه يجب ان يكون بحيث اذا لاحظها العقل وقاسهما الى موضوع واحد
بالشخص جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع
من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما لسبب لا يقبل الا هو فيه لامر من خارج
والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفيما نحن
هذا الفرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض
كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال لا يصح اقول هذا دليل اخر وراء ما لا يفي
لما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار تشخص
لانها تساوق الوجود وكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا
لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا
ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه فليس ذلك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم
ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص ثم نقول قولك ان كان
تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء
باقية متعددة على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فمسلم لكنها غير باقية متعددة ولم يزل الغرض فان
زوال الكثرة عن شيء لا يعني زوال وجوده الا ترى ان جميع المياه التي في كيزان متعددة

في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجاد الماء آخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان
اردت انها باقية بشخصها مع اللازمة وتقول تلك الاشخاص باقية بشخصها وزالت عنها الكثرة
وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول
بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما والا لكان صب الماء الواحد في اوان او آن
متعددة اعداما للماء واحد وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء
واحد اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر مرارا فان قيل
المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية موجبة للكثرة كل واحد منها امر متصل
في حد ذاته فاذا جمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة
واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور
وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة
موجود في الخارج في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة تلك الصور وقد زالت معدوم
في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان
متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق
ومعروض الوحدة هو ذلك الامر المتصل الذي قد زال اقول هذا مبني ابتنائه
على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام مجموع على تقاديرها ومنهم المصر على سعي بانه
انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا
يتم برهانا كليا على ان الامر الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز
ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالتين وقد اتصف
في احدهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في الحكم عليها مطلقا فان قيل الهيولى
ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن
اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة فالموصوف

الحقيقي

نعيهما من هـ
نعا بهما علم ص

طبعه
للصورة الحالة فيها على
وصف التي بما هو وصف
لمجاورة كما لو حقيقي
ران كن في الحكم
على سعد القبيع صـ

الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبهة منشاؤها اشتراك
اللفظ فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما ما يقابله الاتصاف بالعرض
ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا بذلك الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا
آخر يتعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها
موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات
الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة
ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع قوله المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن
اتصافه بالاخرى قلت ممنوع فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد
يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك
ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي
الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا
لكل منهما وثانيها ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان مجموع الاثنين مثلا وحدتان
فليس هناك شيء معتبر فيها سوى الوحدتين واما الانضمام فلازم لتلك المجموعة خارج
عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور
كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه
وجودا او تعقلا والتنافي بينهما لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل من انه
ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلان تعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث
ينقسم يمكن بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان
معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل
جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم

ذاته ل

لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك
الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اقتضيا الموضوع كالزوج والفرد
وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات كيف
اذا اخذ بنفس الموضوعين واقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا
يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ
في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان يكونا موجودين معا
لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا اقول الحق ان الوحدة والكثرة متقابلان
بالذات تقابل التضاد واما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما
وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا
يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا او كثيرا ايضا واما انه بالتضاد
فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما
على الآخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا او
تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابلان الاخران
اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما
يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة
لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقوم الشيء بالعدم
وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد الآخر فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى
ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما تقومه وقد عرفت فساده مع انهما ان
الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما مقومان لها
ثم معروضيهما اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة
والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة

واحدا او كثيرا

والاجتماع الذي للشيء مع معروضه ان يكونا موجودين معا

والبلقة كل لون بياض وسواد

واحدا او كثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة
من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتية لها
بمعنى ليس بخارج عنها ولم يعرض لها اي لم يكن خارجة محمولة عليها وذلك بان يكون
خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة
من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا
لها لانه غير محمول عليها اذ المدبر هو النفس والملك لا النسبتان فالوحدة عرضية
لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالعرضية وبالوصف لا بالذات
فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالوصف وبسبب
اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو متعلق به
وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من جهة البياض
فان القطن والثلج كثير بذاتيهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة
وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك
من حيث انهما انسان فان الانسان هو جهة الوحدة فيهما عارض لهما بالمعنى المذكور
اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو
جهة الوحدة لتلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة
لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف
عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريقة اللف والنشر من غير ترتيب فيكون حاصل
الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة
ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي الحقيقة
موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها ويسمى الاول
واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما سمي بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية

واحد بالعرض

واحد

مع ان العارض بالمعنى المذكور مع ما عرضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا
للآخر والآخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالناطق والشيء في المثال الاول وبعضها بالطبع
محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر منهم حيث
من قسمه الواحد بالوصف الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول او قيل معناه كانت هناك
محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب
والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان
الانسان والمحمولية المتحدة فيهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج
الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة فيهما
عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يحمل جهة الاتحاد في المثال
الاول الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب
والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما قال هذا القائل
لم لم يقل المصنف كانت هناك سود او بيض او كانت هناك حمر او صفر الى غير ذلك مما
لا يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم يعين من جهتها بينهما بهذا ان العارض ان
بالكون هناك ولم يتخذ اي الكون هناك حتى قال المصنف كانت موضوعات او محمولات
بلفظ او وما توهمه من ان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا
على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق بالاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء و
خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض
على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان العموم عدم الاتحاد بالموضوع فيها والاتحاد
بالمحمول فيما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول او ان
قومت اي كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فالوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة
جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت

فصلا

حيوان او نوعيه ان كانت نوعا
لها كوحدة الانسان
من حيث انهما انسان
زيد وعمرو

فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد تغاير موضوعها لكن موضوع الكثرة لا
يتصور ان لا يكون موصوفا بالوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو موضوع
الوحدة الذي لا يكون موصوفا بالكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي لا يكون له
مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهومه
مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي تشخص من التشخصات مفهوم الوحدة فان مفهوم
الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم فيقال الواحد
بالشخص الذي لا يقبل القسمة اي الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم
الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اي موضوع
هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اضافة بيانية اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام
لا يكون هو الوحدة الشخصية بل نفس الانقسام حال وايضا قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه عدم الانقسام وقد فرع
عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام
فقول مطلق اي وحدة يعبر عنها بقول مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة
والمفارق او غير ذلك والا فالنقطة شخصية ان كان له مفهوم زايد ذو وضع اقول هكذا وقعت
العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا فنقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع
مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان
ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة
والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم شخصي ان لم يقبل
بالذات وهذا بناء على مذهبه في نفي الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض
بما يحل في احدهما حلول سريان بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق او مركب
ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في موضوع

الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة و الجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث
الاجزاء و بعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك
على ما تحتها فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع و هو من الواحد بالجنس
و في الواحد بالجنس تتفاوت بحسب مراتبه و كذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه
و في الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم و كل ذلك اولى من الواحد
بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام و كل ذلك
اولى من الواحد بالوحدة العرضية و كذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في
كل عدد اشد منها فيما دونه و الهو هو لفظ مركب جعل اسما معرف باللام و المراد
به الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة
اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض في الحملية على ما سيجيء
قيل معناه ان هو هو و هو ان يكون الشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة في
الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يقال جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك
جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة متحققة في اقسام هو هو و لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو
الكثرة فانه لا يتصور بدون النسبة فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص
واحد بخلاف الوحدة فانها يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد او
ان الهو هو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة
باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام الوحدة و كذلك كل مفهوم
آخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا
المفهوم الآخر فالتعرض لخصوصية هو هو يكون قليل الجدوى و ايضا هذا الكلام بعد ذكر
الوحدة النوعية و اقسامها مع انها لا يندرج في هو هو غير ملائم و الوحدة في الوصف العرضي
و الذاتي تسمى باسماء بتباين المضاف اليه فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة و في الجنس مجانسة

و في الخواص المميز

عنده هو الحمل و الوضع من المعقولات الثانية بمعنى الان على التشكيك ١٢

و في الكيف مشابهة و في الكم مساواة و في الوضع موازاة و في الاضافة مناسبة و في الاطراف
مطابقة و الاتحاد و هو اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان يصيران شيئا واحدا مطلق
الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج
الماء و التراب فصار طينا او الكون و الفساد كما اذا صار الماء هواء فصار الماء و الهواء
هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا جائز
بل واقع و اما الاتحاد الاثنين بان يصير شي بعينه من غير ان يزول عنه شي او
ينضم اليه شي آخر كان يكون هناك زيد و عمرو مثلا متحدان بان يصير زيد بعينه عمرو
او بالعكس فذلك ممتنع لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا و
ان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء للاحدهما و بقاء للآخر و ان لم يكن شي منهما
موجودا كان هذا فناء لهما و حدوث ثالث و الكل خلاف المفروض و اعترض
بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا و انما يلزم ذلك لو لم يكونا
موجودين بوجود واحد و دفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين
فيكون فناء للاحدهما و بقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما و حدوث ثالث و اجيب
عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو غير الوجودين الاولين صارا
واحدا بالاتحاد فلا يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول انما يلزم ذلك
لو لم يتحد ذاتاهما و كان هناك ذاتان موجودان بوجود واحد و ليس كذلك بل هما
قد اتحد ذاتاهما و وجوداهما بوجه آخر و انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما
متشخصا بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا
واحدا اذ المفروض ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الآخر فهما حينئذ
متمايزان لا واحد و ان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال التشخص
ضرورة زوال الشخص بزوال تشخصه فيكون هذا فناء للاحدهما و بقاء للآخر او فناء

اما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انما يعد الا اذا صحا
متشخص هو نفس المتشخصين الاولين لان كلامنا في المتشخصين الاولين كان قد امتاز به احد
الاثنين عن الآخر وهذا المتشخص لا امتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما فالعدد ليس على
جهتين تغاير واتحاد وهذا على سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا
لكان الحمل حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه
والوحدة ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها
عددا ارادوا بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد والمقوم
لا غير بمعنى ان كل عدد متقوم بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة
بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس اولى من تقومها بالاربعة
والاثنين ولا من تقومها بالخمسة والواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان
تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها
فيستغنى بها عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بعليهما صح
بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلت القدر المشترك الذي تتقوم عليه الستة هو
الوحدات فهذا اعتراف بالمطلوب لا اتفاقا تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من تقومها
بالاعداد وهذا المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه
لازم على كل حال وايضا يمكن تصور كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا
اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصور حقيقة العشرة بلا
شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت
الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فالاثنين
اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل الثلثة وهي نوع آخر وهكذا الى كل نوع اذا زيدت على
نوع عليه وحدة يحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا تتناهى الانواع

... الى نوع آخر بالعدد واما الحصول على وحدة صح

الى نوع

الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقائق اي انواع العدد لاختلافها بالوازم كالصمم والمنطقية
والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي
من انواع العدد امر اعتباري متقوم بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الغاية بحكم
به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض العقل القاها
بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم الى واحدة احد حكم العقل بالاثنين
عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر حكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد يعرض لذاتها
ومقابلها فانه يقال وحدة وحدة وعشرة واحدة فان كلا من الوحدة ثمه اذا اخذت جاعلة
وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتسلسل الوحدات بل
تنقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد يعرض لها تركه
فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتتخصص اي تتميز كل منهما عن
الاخرى بالمشهوري اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو
وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد ويسمى ان معروض الاضافة يسمى مضافا
مشهوريا فانه الامارة يعرض لها اضافة الى موضوعها لانا نقول تلك الاضافة كما تعرض
للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكره
شرح هذا المحل من المتن ما يعرضه التعجب وكذا التقابل يعني ان الكثرة ايضا
يعرض لها شركة وتميز عن مشاركها بموضوعها وتضاف الوحدة الى موضوعها
باعتبارين والى مقابلها بثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات مثلثان
بالقياس الى موضوعها واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيها باعتبار حلولها فيه
والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاوليين
والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات
لا اختصاص لها بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا التقابل

لا تعال الوحدة يعرضها الاضافة حتى يكون موضوعها مضافا مشهوريا

مبحث التقابل

اى الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاقسام الثلث فانها كثرة لموضوعها وحاله فيه وتقابله الوحدة
وتعرض له اى مقابل الوحدة فما يستعمل عروضها لها اى للوحدة اراد بهاهنا ما مر وضمها من
التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول
والعقد وتقابل العدم والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين
وهما وجوديان وتعاكسهما وما قبله فى التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء
الاشيان ان كانا مشاركين فى تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان
اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما فى محل
واحد من جهة واحدة وخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع
فى محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة
مما يمكن اجتماعهما باعتبار الجهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما بحسب
فى الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع
لا يكون الا فى زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان
فى ذات واحدة وان كانا فى زمانين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع ثم المتقابلان
اما ان يكون احدهما عدما للآخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبته الى القابل لما اضيف
اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالامر العدمى
فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسج فانها عدم اللحية عما شانه فى ذلك الوقت ان
يكون ملتحيا فان الصبى لا يقال كوسج وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يتقيد
بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب
كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو
الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتها الى القابل
فسلب وايجاب وظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما عمار من المتقابلين

تقابل السلب

تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار
خصوصية ما والثانى ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان
المشهوريان وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض
فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف
والتباعد فيسميان بالضدين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فقد علم مما ذكرنا
ان الحقيقى من التضاد اخص من المشهورى منه والحقيقى من تقابل العدم والملكة اعم
من المشهورى منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله وتعاكسهما هو وما قبله
فى التحقيق والمشهورية والمشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول
اما ان يكون يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فالمتضادان
وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى
فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما
عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا تقابل بينه وبين العدم المضاف
لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما فى كل موجود مغاير
لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى
سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان
اريد سلب القابلية فالتقابل منهما بالايجاب والسلب وآخر فيه نظر اما اولا فلانه
يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون
بين ملكتيهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام
بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما لا يستلزم اجتماعهما
ان لو كان تقابل العدم والملكة بين كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما ثانيا فلان
احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول

عما شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما
منتفيان عن الجدار مع عدم امتناع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول بعد ما شرط ان
يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول على كل من التقادير
الثلث لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان
قوله ان اريد بالاعمى سلب ابصار البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف
على تعقل اتحاده وتعقل سلب ابصار البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان
كانا متلازمين فعليك الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به
واما ثالثا فلان مفهوم الاعمى اعم من كل احد من سلب الابصار وسلب القابلية
وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان ابصار مفهوم العمى سلب عدم
البصر او غيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل نحكم العقل بالتقابل بينهما وعدمهما ان
واما اشعاره لكذا او كذا فاخص من مطلق اتحاده والاحكام الخاصة بالاخص لا يلزم
طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما تقابل السلب
والايجاب ان اراد به ان تقابل الاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب
والايجاب فذلك مم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ لا غرض له ان ثبت تقابلا
بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب
فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر
عما من شانه ان يكون بصيرا واما ثانيا بان عدم اللازم مقابل لوجود الملزوم وليس داخلا
في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذا اعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما
للوجودي واجيب بان المتقابلين معناهما ان لا يكون مفهوم كل منهما [illegible] وبان الكلام
في وجود الملزوم واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متحققان في
المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن
ذلك المحل

ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السكونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التيمم حل
العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى واللاعمى في الكلب والانسان واذا لم يكن احدهما
مضافا الى الآخر كعدم القيام بالشئ وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي
والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان
في المتقابلين وعلى هذا لا يصح قول المعترض ما يعين المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا
في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغنى عن الحال ولذلك صرحوا
بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على
ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ونظيره من ذلك ان
المراد بامتناع اجتماعهما على ما ذكره بعضهم امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق
والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يتحقق بينهما فلا يدخل نحو الانسان والفرس
في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار
الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا الحملية كالتناقض والتضاد
فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شئ
من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء وليس الحمل السالب مقابل الحمل الموجب
مقابلة بالتناقض بل هو مقابل من حيث هو سالب لمحمولة مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة
تضادا واذا كان المتقابلان بهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا
كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل
قلت اعتبر بينهما موضوع القضية موردا ومحلا للثبوت للمحمول وعدم الثبوت
اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار
اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق والكذب كالمفردة والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس

في ذاته م

[illegible]

بقوس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال يقال الحاصل من
التقابل الايجاب والسلب بمعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده
في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اى معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه
او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس
فان اعتبر معه صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح لما ان يكون
النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او بعقد به فلا تقابل بينهما الا
باعتبار وقوع تلك النسبة اي باو لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى القضيتين
واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ فيكون مفهوم
اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيد بمفهوم الفرس ولا شك الحقيقة بهما اذ لا يتصور
ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا او لم يعتبر معه
نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع يتعلق بذلك
المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا
الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ويتوافقان في الصدق على ذات واحدة
فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع
وليس لمفهومي الفرس واللافرس محل او موضوع فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومي
البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة
لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد
بهما ادراك الوقوع او اللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المص
وهو راجع الى القول والعقد يعني الايجاب والسلب امران عقليان وارادوا ان
على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا صدقا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا
ثم واذا عبر عنهما بالعبارة كان كل منهما قضية قولا مثل مفهومي البياض واللابياض

او لا وقوع

واحد صح

اذا لم

اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين بغير تقابل السلب والايجاب
وقد بان انه ليس من الاقسام الباقية موجودا فيهما بل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا علم من الشيخ من
معنى الايجاب والسلب المراد بهما ههنا ضعف ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا
كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شئ من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب
لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان
فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد
المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك
سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي لا يكون رفعا للايجاب
الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للآخر ويمكن تعقل احدهما
مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يجيء من التقسيم الذي ذكرناه اولا فظهر فساد
ما قيل من ان اطلاق الضد على الكليتين لاجل اشتباههما مع الضدين من حيث امتناع الاجتماع
مع جواز الارتفاع لا ان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب
والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه
آنفا من قوله فليسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا ولكن
قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد من
الامور العقلية على كالسواد والبياض ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان التضايف جنس
للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف
يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله وتندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي
التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل
فمفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة
من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو اعم من مفهوم الجنس من حيث

البعض ح

لانهما عين النسبة الحكمية التي
نسبة التضاد من ...

انه معروض لمفهوم جنس لكنه اخص منه وباعتباره يكون المعروض اعم والعارض اخص
فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد
يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف اخص
منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من
حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده
كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث
الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج
مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراده تحت المفهوم
الآخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل والتضايف فان مفهوم التقابل من حيث
صدقه على افراده اعم من التضايف ومن حيث هو هو مندرج تحت التضايف
وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر
اعني المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا
له كما فيما نحن فيه فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه
ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو
عارض للاقسام لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام
او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام
انفسها فلا وبذلك يتم مقصودنا بحذافيره اقول فيه نظر لان مقصود
السائل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه
التقابل فان صدق التقابل على اقسامه الاربعة صدق التضايف ايضا
بالضرورة عليها ولا شبهة في ذلك لكون التقابل عارضا للاقسام غاية ما
في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال في

قو

شرح

شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله وتندرج تحته راجع الى التضايف
يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف
وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل
من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض له اخص من التضايف
اخص منه فليس بشكل في قوله ومقول عليها بالتشكيك اي مقولة التقابل على اقسامه
الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان حاصل
ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية او نقال اطلق الجنس على العرض العام مجازا
واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله هذا
في التضايف كما ان الوصف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فتردد وقال الامام انا قد
نعقل هذه المقابلين بالتقابل وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم مفهوم
المتقابلين بالتقابل ط ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات
المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه وانما الكلام في انه هل هو ذاتي
لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات واشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب
والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه
الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما لا يجوز اجتماعه مع ذلك
الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما
العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا لا حكم بالمنافاة بلا توقف واما منافاة
ما يستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فما يستلزم
لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ
معه مفهوما ما مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع
الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فيحكم

انام

ملاحظة يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر هذا الشعور الاجمالي فغلط ونقض ان الحكم بالمنافاة
لذاتي المفهومين ولذلك قيل ههنا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني
الخارجة عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير ونظيره ما ذكرنا ان المنافاة
الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون
التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على
ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا الخير منافي سلب الخير في ايجابه وكانت
المنافاة متحققة من الجانبين الخير ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه وكذا الخير منافي سلب
الخير في ايجابه ومنافي ايجابه في سلبه فكان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل
بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه
ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا
ان ايجاب الخير منافيه سلبه واما الخير فمنافيه في السلب فقط او لا ترى ان ايجاب
الشر منافي ايجاب الخير ولمن سلم الخير فمنافيه في السلب منافي ايجاب الخير في سلبه
لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اقوى
والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا معتقد من عقد انه خير وعقد انه
ليس بشر والاول في الخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير والشر القائم عقدين
عقد انه شر وعقد انه ليس بخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد
انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان
الامر العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن
رافعه منافيا للموضوع لا يقال ان الرافع بلا واسطة كان اقوى من الرافع بوسط
لا مقارنة فان تاثير […] لا نقول التاثير القوية […] بالواسطة […] اقوى من
[…] الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هناك كذلك وفي بعض النسخ واشد منافاة

ولا منافية ايضا سلب
الشر لصدقهما
على ذات واحدة
صح

الثالث

الثالث بدل قوله واشد منافاة السلب ووجهه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غايته في
امتناع الاجتماع وبعد ما لا يتصور غاية خلاف فوق الثاني في الذاتي بان يكون احدهما
صريح سلب الآخر فمع ان ذلك […] انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري
على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة ان
اراد بالزيادة زيادة الخلاف فممنوع وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة
والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد
لانه يقبل القوة والضعف في افراده من الحركة والسكون والحرارة والبرودة
والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي وقال الاول التناقض
يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض
وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق
احدهما وكذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا
يقع بين المفردات فما خصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين تخصيص غير صحيح واعتذر
بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا الحكم بالتناقض
بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الحوادث لان […] فيهم
انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم وما لم يتعلق لهم بالتناقض بين
المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو التناقض بين القضايا باعتبار قياس الخلف
الموقوف على معرفته عنده في اثبات المطالب العلمية بل وفي اثبات احكام
من العكوس ونتائج الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا
في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم التناقض بالمفهوم من […] انهما
اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول هو بما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان
مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن

حث م

صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في
مباحث عدول القضايا فلا تكونان متناقضين لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما
اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا افاد
ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان
التنافي اما في الصدق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر
كان في غاية البعد اعني من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان اما خذ ذلك
على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في
او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان في
من المفردات او من القضايا بالتناقض فظهر انه لا حاجة في تسمية معنى بلفظ الى تفسير
ذلك اللفظ بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى وتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان يعني
ان تحقق التناقض بين المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب
يكون نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في
القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان
ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء ووحدة الكل ووحدة
القوة والفعل لجواز صدق النقيضين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما تقال زيد قائم
وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وزيد ليس بكاتب نهارا او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك
في الليل او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض ليلا
وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه
وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان او يكذبان في ما
وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا المخصوصة اما القضايا المحصورة
فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي بشرط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف في

الكم

الى الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان الموجبة الكلية ونقيضها السالبة الكلية على تقدير
تحققهما مع تحقق الشرائط الثماني كذبتا لجواز كذب النقيضين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء
من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان
بانسان وفي الموجهات شرط شرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا يجب للتمكن
اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف
في الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق
الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان
بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب
بالضرورة ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالجهة المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان
الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان
الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة
وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة
المذكورة يتناقضان كذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر
في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد
ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون
من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام
لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في اخذ النقيضين لان رفع
الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما
لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفي
فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان تعين ما اثبت

فيهما وذلك بان يراد بكلمة السلب في لفظها قصدا الى سلب معناه فانه يحتاج في ذلك الى الاشتراط
بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في نقيض بعض نقيض قلت
الامر على ما ذكرت فان النقيضين المتناقضين يجب ان يكونا متحدين من جميع الوجوه ومتغايران
الا بان في احدهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن بنقيضين
انهما متناقضان ويغلط مثلا في ان الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان الثمان مر
ويغفل عن عدم الاتحاد فيهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات تفصيل لذلك
المجمل اعني اتحاد النقيضين بعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه
التي يمكن ان يقع بها التغاير بين النقيضين فهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث
اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى اثنين اعني الوحدتين الاوليين او الى واحدة
اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال والمفوت للمقصود
واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي
ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه يغلط ويظن ان قولنا كل انسان
حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب
والايجاب واما حاصل ان الاشتراط بالشرائط المعتبرة المذكورة انما هو لرفع اللبس
والصون عن الخطاء في اخذ النقيض اما التفصيل الذي يورده المنطقيون في نقيض بعض
بعض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات النقائض يا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية
لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس
والاقيسة في المطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات تشترط عاشر لم يرد به
ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا وتحقق التناقض بينهما
اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما توهم ظاهر
الكلام

الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل المراد ان بهذه الشرائط يمكن اعتبار رفع كون القضايا
مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما موقوف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه ساعض
قال تتناقض القضايا بالشرائط المذكورة فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار تمان لا م
الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك العبارة
في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على وجه يتم اعتبار رفع شرائطها بحسب الجهات
في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة
زعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك
زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ
محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي
عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا
لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق في موضعه ولكن ع
وهي تقابل الوجود تصدق لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط
اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة
واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما
لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فتصدق مقابلاتهما بالضرورة وهما السالبتان مثال
الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا
كاتب وعند تستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه
كالجسم المستلزم للحركة والسكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف
بالضدين ولا بامر آخر متوسط بينهما كاتصاف الخالي عن السواد والبياض وعن
كل ما توسط بينهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط

سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمز للمتوسط بين الحلو والمر وكالفاتر للمتوسط
بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جاير لمن اتصف بحالة متوسطة
بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك
اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد ان
تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو مبني على ان الاجناس مشروط في
الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة
تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد
قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب
ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة
ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان
لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليسا ضدين بل هما
عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشرية عدم
الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الامور
التي تطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها
خيرات او شرورا او فضايل او رذايل فلم يثبت تضاد بين الاجناس
بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد
وجعل الجنس والفصل واحدا جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد
من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانه واحد
فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد
فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل
واحدا في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل لا يكون لكل منهما وجود
مغاير

مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل يكون لكل منهما وجود مغاير الوجود الآخر انما هو
باعتبار العقل والتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول
الموجودة في الاعيان باعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان
لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام واقول فيه نظر
لان التضاد كثيرا ما يكون من الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما
متضادان مع انهما ليسا من المعقولات بل من الامور العدمية اعني
ما يكون العدم جزءا لمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام
بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا نسلم
ان وجود الشيء في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه
بمعنى وجود افراده
ويحاذيه على ما مر من معنى وجود الطبايع في الاعيان وكل من الجنس
والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما
هو التضاد الحقيقي المشهوري ولم يتعرض هنا من اقسام التقابل للتضايف
ولم يبين احكامه لان بحث الاضافة سيجيء مفصلا في مباحث الاعراض

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال
او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق
على العلة الفاعلية اما وحدها او مع غيرها ولا يصدق على غيرها من
العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا
المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية
فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء
للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة
للسرير فهو الصورة فان قيل صورة السيف قد تحصل في الحديد مع ان
السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت

مبحث العلة والمعلول

بشخصها حصل السيف بالفعل تطاردلما صيغ الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها
بهذا قيل واورد عليه نظر لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من
نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق ههنا فالحق
في الجواب ان يقال لا نم ان صورة السيف تحصل في الخشب وانما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب
للسريرية فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورة ما يخص الاجسام من المادة والصورة
الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي توجد بها امر بالفعل او بالقوة
وربما تسميان علتان للماهية وداخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما
فتخصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود واما
اعني ما يكون خارجا عما به الشيء كالنجار للسريرية وهو الفاعل والمؤثر واما لاجله الشيء
كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية وربما تسمى العلتان اعني الفاعل والغاية يخصان
باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا يوجدان الا في المركب
والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون له
لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي
هي علة الذهني غاية للفعل وعرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها
الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود
فلها اعني الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها
الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه
لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور التامة علة تامة حتى انا فرضنا الجميع [illegible]
من ان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب
بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لا تخالف لا بد من اعتبار امكان
المعلول فالمركب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء
ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب علة ولا شك انه مع ذلك لا يغير امكانه مع الفاعل [illegible]

ان يكون له

مع العلة
فالامكان يوجد جانب
المعلول فما [illegible]
[illegible] لم يطلب العلة

اذا ولی

مرة اخرى بهذا قيل واورد عليه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي من اجزاء المعلول
جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول مغايرا
فلم يلزم المحذور وايضا ما كان الامكان من شرائط التاثير علة لوجود موثر بلا اشتراط
امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي بعض يكون جزءا
من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة
عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور
اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع
فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدوما بضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل
لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس
موثرا فيه وبديهة العقل وان لم تجوز ان يكون العدم موثرا في الوجود لكن يجوز ان
يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود
موثر مشروط في تاثيره باعتبار امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الوجود
ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى موثر موجود وان كان مشروطا
بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه
كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه
وكعدم العمود المانع من سقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك
السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك
فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف
بل هو خلاف الواقع لان علة الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل
والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع

[illegible]

يجب ان لا يكون معدوما واما يجب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على
وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط
مثل الوضع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للمنشار والوقت
كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل
زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا
منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول بحصول المقصود مع انه ليس ما منه الشيء
ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها باجمعها من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون
قابلا مهيأ بالفعل وقد يجعل من تتمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو الفاعل
المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم
من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه
المعلول لا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا يعني بعدم الحصر
في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن
دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والى الفاعل بالاستقلال
واحتياجه الى ما ذكر انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليه فيكون تلك المذكورات
من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن بقي شيء وهو
انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة
في مؤثرية الفاعل فانهم فسروا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل
والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه
المذكورات شروطا وذلك انه لما فرغ من تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود
الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله اولا هذا ولا ذاك

وهو اما

ومع الاول يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم
من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة
ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث ذكر لفظ العلة مطلقا
يراد به الفاعل ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال للعلة المادية جزء وركن
ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده
بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره
ويمتنع تخلفه وتمامه يقتضي وجود المعلول الا فلنفرض وجوده موقوفا زمان وعدمه
معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر
لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا
مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا اندفع ما يقال
من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا
هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التاثير موجود
في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص احد الزمانين فيكون وقوع الوجود في
احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة
العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرف
من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول ان المتبادر من هذه العبارة ان
وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما تبين من انه
يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند وجود
العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له لانا
نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا
لوجوده معا او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني

عن عدم المعلول لجواز الحادث والقديم الممكن الموجب لو امكن المستقلة

فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام
العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لفاعله
ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل الموجب
بلا مرجح للامكان وجوده بعده لانا نقول ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه تاثيره بزمان مع ان يجب تقارنهما وعكس هذا اعني ان يكون وجوده مقارنا مع لا
وجوب تاخره غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره
عنه بالزمان قلت من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن
الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون القديم بالنسبة
لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة
قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول انما هو بالايجاد
او متفرع عليه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلت كون الايجاد بعد وجود العلة بحسب
الذات موقوف على التاثير بعدية زمانية ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعدها اي بعد الفاعل
يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر
العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا
اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى
بعدهما لاستحالة الكل بانتفاء الجزء بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى
المعلول بعدها لان الامكان محوج فيجب ان يحتاج المعلول الى
هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات
المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت
فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق
المحتاج بدون المحتاج اليه واللازم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه

من حيث

من حيث عدمه ...

لزوال المعلول بل منفيا لوجوده فان قلت ...
المعلول وعبارة المصنف تدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان
ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلته اللاجواز
المتقدم هكذا افتهم وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد
حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد
المعد حيث لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد حيث وان وجب
بقاء المعلول بعد المعد لا يستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول
بعد المعد لان العلة يتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون
وان جاز فكان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب
فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد
سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على
تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد
هو القوة المنافية للفعل هكذا المعد مطلقا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل
يوجب امتناع المعلول في جميع اوقاته اي علة ما لا اي علة الموجدة له او لاحتمال ان يتقدم بانعدامها
وتمكن الجائز ان يكون للمعلول احد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احداهما انعدمت
فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته
المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم
من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان
يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان على سبيل البدل بمعنى الاجتماع بان يكون كل واحدة
منهما بحيث لو وجدت في ابتداء وجد ذلك المعلول المحض واما ان يوجد لواحد احدهما بعينه

العلتين فيوجد المعلول ثم انعدمت هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان
انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بالثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود
حاصلا بايجاد الاولى فلما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود
وايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود اي اصل بالعلة الاولى اذ يلزم
ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه نظرا الى المستقلين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجد
احدهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاول ابتداء فان قلت ما ذكرته
انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل من الفاعلين من تأثير دون تعدد الشرائط مع وحدة الفاعل
اذ جاز ان يتوقف تأثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تأثيره على احدهما لا بعينه
لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه
زال بزواله ويكون التأثير للمشروط بخصوصية الآخر تأثيرا آخر وتم ما ذكرناه بلا شبهة
وكذا الحال في عدم المانع من التأثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء
احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التأثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال
ذلك العدم ويكون التأثير المتوقف على خصوصية العدم الآخر تأثيرا آخر انتهى كلامه اقول فيه
نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل آن انعدام العلة الاولى وجدت علة
ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا قلنا ان
اراد باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده
واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود مطلق الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق
او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول لكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم
تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية
غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى قوله فحينئذ لا يكون فائدة
العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا اي علة

الثانية يفيد

الثانية يفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد الوجود بعد العدم
من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة
الاولى بحيث لم يتخلل شيء في وجود العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك
لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون للمعلول الواحد علتان تفيد احداهما اصل
الوجود وفي آن انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود اي اصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا
يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا نسلم كونها مستقلة اذ المطلوب منع جواز بقاء المعلول بعد انعدام
علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك
لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بالثانية
لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت مدعانا لسقط عنه هذا الاعتراض
واما رابعا فلان قوله اذا توقف تأثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التأثير
المشروط بخصوصية الآخر تأثيرا آخر لو تم لدل على استحالة ان يكون للواحد الشخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل بمعنى الاجتماع بان يكون لكل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد
ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احدهما لا بعينها فلا يكون
خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد
المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة له هف والحل منع المقدمة التي يليها اذ لم يكن خصوص
شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول بقي بعد علته
فقد عرفت ان سببه الحقيقي ما هو علة حقيقة وكذلك ما يقال لا شك ان الاب له مدخل
في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذلك
النار علة فاعلية او شرط للسخونة الماء المتسخن مع بقاء السخونة بعدها فيبطل ادعى عموم
من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة مخصوصة علة فاعلية

مطلقا وقد سبق ايضا الا ان الآخر له
علتان ان يكون للواحد الشخصي
مستقلتان صح

او شرط ثم بها العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا
مع امور تحدث هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فتفيض عليه تلك الصورة من
مبدا الفياض فصورته انسانا وبقاؤه انسانا لعله اقوى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه
بعده وكذلك النار لمجاورتها الماء معدة لقبول السخونة فتفيض السخونة عليه من المبدا
ومع وحدته تعدد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله
مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر من المتكلمين وقد
يتوهم ان عدم جوازه لكونه موجبا بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما مبني عليه
وانما النزاع منهم في ان المبدا الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار لو تعدد
ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان فاعلا لكن تعدده اذ فيه كثرة
باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون
فيه تعدد بوجه ما كان داخلا فيه ومشاركا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد
الحقيقي مصدر الامرين كانت مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان كان كل منهما نفس حقيقة
الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه
فلم يكن واحدا ما دعيناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل
لخارج لان مصدريته الخارجية لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا
والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدر
حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم منه ان لا نقول
لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين
غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه او خارج عنه معلول له لما مر آنفا وننقل الكلام الى مصدريتها
حتى يلزم التسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد
والثاني مصدريته لذلك الشيء وهما شيئان لا شيء واحد وهو خلاف ما ادعيتم من اتحاد

ما موضاه

المعلول

المعلول عند اتحاد العلة تارة بالحل وهو ان المصدرية لو اعتبار نسبتين من المصدر قيل لابد ان يكون للعلة
خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لم
لم يكن اختصاص ما لهذا المعلول اولى من اختصاصها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا
عرفت مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلابد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له
مع غيرها وبسبب ذلك يتعين صدور البرودة منه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك
الخصوصية هي المصدرية فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول ضرورة فيعبرون عن تلك الخصوصية
بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك
لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها
اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص
بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره وتسمح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد
بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا تكون
مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق
مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر آنفا ولا ان تكون
واحدة منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما الا فلخارجة معلولا له ويتم الكلام اه
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع
امور متعددة متشاركة في جهة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير
تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لابد من
خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر
فيكون موجودة قطعا قلت ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة
يجب ان يكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي
له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية

هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور سلمنا ان
الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا الثالث اثبات
المعتقد ليس مبنيا على وجود الخصوصية بل يكفيه تعددها على المعلول اذ يلزم منه تكثر في الواحد
الحقيقي ولو باعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان
لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع
ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما قال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل
الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه فيتعدد ماهيته ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فلا
يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة مدفوع بان الواحد
الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوب عنه ط كالواجب تعالى يتصف في حد ذاته في الخارج
بالسلوب والاضافات وان لم يكن شيء منهما في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف
الثاني لو جاز صدور الكثرة عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح
الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا لما راينا
الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء
نظرا الى انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت
العلة اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء
انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا برودة معها كما كان مع الماء ورأينا
ماء ولا حرارة معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما متغايران فلو رأينا
آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع
فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا مصدر ا وما ليس ا لان
ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور

ب وهو ا

ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام العجب ممن قضى
عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يكون حاله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك
منه الصبيان ثم نوضحها الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين
وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني
وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين
فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة او بغير وسط وهذا باطل ضرورة
وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب
الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه
بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية
لا تصلح علة للاعيان الخارجية وما كان ظاهر الاشارات ليست علة مستقلة بل شروطا وحيثيات
تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون
الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصح ان يجعل مبدأ للممكنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول منه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات
لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض
بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور
والجواب ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة
بين الشيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما ولهذا في شرح الاشارات قد يتحقق كثرة
الجهات المصححة لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا
مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم
من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د

سادس ومن ب بتوسط ج سابع ومن بتوسط د ثامن ومن بتوسط ج د معا

يكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر
الى أ شئ آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن أ بتوسط ج
وحده شئ وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب ج د معا سادس ومن ج وحده عاشر ومن ق وحده حادي عشر ومن
ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
بالنظر الى فوقه شئ واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحد صار ما في هذه
المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها
في مرتبة واحدة الى لا نهاية له وهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن
مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للكثرة امورا موجودة
لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على
هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم منعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية
لا ينعكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض
المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة له واستغنائه
عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شئ
منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يتوقف في التاثير الى شئ آخر
وان توقف لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع احتياج العلتين
المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل
منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى ولا يلزم احتياج شئ الى شئ واستغناؤه عنه معا واورد
الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها
في بعض وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها واجاب
بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز
ان يحتاج

...منهما فقط كانت علة حق ... الاخرى وان لم توقف شئ منهما

ان تحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك
تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانب العلة
واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين
من جانب العلة نظر اذ العدم احتياج المعلول الى العلة المعينة مع كونه محتاجا الى العلة لا بعينها
ممتنع ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما
بعينه ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول
النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة
دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين
ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا عن كل
الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع
لانها اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي
هو اعم منهما قلت فح لا يتم الدليل الاول المعول عليه في امتناع تعليل الواحد
الشخصي بعلل مستقلة وايضا على ان يحاربه الدليل الثاني بمعنى اعتبار هو ان يتوقف المعلول على احدى
العلتين لا بعينها فلا يلزم شئ من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا واقول
ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها لعدم
من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا
بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور اذ الشئ بالعلية على تقدير
وجود كل واحدة منهما انما هي الموجود في دون التي لم يوجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان
الطبيعة النوعية لا تحتاج في نفسها الى العلة ولا تستغني عنها ايضا لانها انما تكون للموجود الخارجي فان
الاستغناء شئ عن العلة وكذا الاستغناء عنها اليه بمعناه ان يوجد بدونها والاحتياج اليها ان لا يوجد
بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشئ منهما والطبائع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه

معللا بعلتين

المعلول علم

[illegible]

... ذهب الامام
الرازي ... [illegible]

[illegible]

فليتأمل

[illegible]

لزم تقدم الشي على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشي على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه
وذلك بطعن ورتبة مانح قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى الشي لا يلزم ان
يكون محتاجا الى ذلك الشي فان العلة القريبة للشي كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم
تخلف الشي من العلة القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان معية كل منهما علة لوجود الآخر
ووجود الآخر علة لوجود الاول فقط اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة
لا يوجد بدون العلل البعيدة لان العلل البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت
بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظ ولان كون معية الشي علة لما
هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلل الموجدة لا بد وان يكون
موجودة قبل وجود معلولها السيما ونحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشي على ما يتوقف
عليه ولا يتراقى موجودا تماما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها
اى من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد
بنفسه بل يحتاج الى علة يجب اولا فيوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب
على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اى ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة
واجبة له تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شي منها فيجب وجود علة واجبة
لذاتها هي طرف للسلسلة آخرها ساقت منع بان من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى
غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى الواجب لذاته
فدعوى انه لابد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة والتطبيق من جملة قد فصلت
منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها شي اخر وكان التطبيق وعليه التعويل
في هذا يدعى ثانيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت
هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او
العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية والجملة

الاخرى

الاخرى التي لم يفصل منها شي من الآحاد اى نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى
وكذلك نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع فلا يتصور ذلك الا بان يوجد
جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد
على الناقصة الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بقدر متناه
متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم
لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون للتساوي في ... لعدم التناهي وايضا انما يلزم
من المجموع اى من الآحاد التي هي العلل او المعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة
اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا
ولا يلزم من ذلك استحالة شي من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من
جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد وبالحوادث التي لا اول لها
والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها و
اجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان
بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا
لا بد ان يكون شي من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي
ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود
من المعدودات الا ما هو متناهية وعن النقض بالنفوس بان شرط المتنافي فيه الوجود
العقلية والتي يوجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين يجعلون شرط
استحالته لا تناهيها واجراء برهان التطبيق فيها وسيجيء الكلام في ذلك في مبحث حدوث
العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة لا تناهي اجتماعها في الوجود والترتب بينها
فهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب الطبع

فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من جملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا
فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم تتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء
آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني
ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى
الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا الامر
في التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون
الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا
لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر
على استحضارها لانهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يلزم مقصوره هناك
تطبيق فظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل استوضح ما صورناه كمن
يتوهم التطبيق من جملتين ممتدين على الاستواء ومن اعداد الحصى فانك في الاول
اذا اطبقت طرف احد الجملتين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء
من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد في التطبيق
من اعتبار تفاصيلها اولا وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة بازاء كل
واحد من آحاد الجملة الزائدة اذا كانت الجملتان موجودتين معا في الامور الممكنة
وان لم يكن بين آحادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف
ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن
ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا
مع سواء كان بينهما ترتب او لا ولان التطبيق باعتبار التضعيف يحصل بكل احد
منهما باعتبارهما بوجب تباينهما بحسب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى
من جهة السبق المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كان في
السلسلة

هذا برهان اوعلى استحالة الغير المتناهي
انا ننزل الى المعلول المحض من السلسلة

الآحاد

الارادة الاحاط
اللحد بكل واحد من
العقل
الاولى واعتبر وقع
بازاء واحد من
الاخرى

والحق على الكمال
محصور
كان هذا الدليل
ما اطال التطبيق
المعلول المعلوم و
عام

في جانب المعلولات ويحتمل كلامه الآحاد التي تفرض على التقدير الاول وبحيثها على التقدير الثاني
الشيء متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية فان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول
فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل مع الاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق
بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني
ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لطروء
المعلول المحض من السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو
هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما يهيم يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وهذا الاعتبار
يتصور الانطباق بينهما فكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت ازاء
المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات
لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات
على علة فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبة وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل
على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني
لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتأخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول وعلة
منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات
على سلسلة العلل بواحدة فتنقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه
كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة له اذ الجملة لا تجب به
وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان آخر تقرره ان جميع تلك
الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك
انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم
شيء من اجزائه واما الامكان فلاحتياجه الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا
فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك

[illegible]

اجزاء متعددة [illegible] على ان العلة المستقلة [illegible] المركب من الاجزاء [illegible]
[illegible] المركب [illegible]
[illegible] المستقل [illegible]
[illegible] العلة [illegible] المستقلة [illegible]
من الاجزاء [illegible] ان يكون [illegible]
اجزاء العلة [illegible] العلة [illegible]
[illegible]
من احاد العلة المستقلة [illegible]
[illegible] العلة [illegible]
من [illegible]
[illegible] العلة [illegible]
[illegible] المركب [illegible]
وجوه [illegible]
[illegible]
[illegible] اجزاء العلة [illegible]
يكون [illegible] اجزاء المعلول المركب [illegible]
[illegible] المعلول [illegible]
[illegible]
[illegible] المستقلة [illegible]
[illegible] العلة [illegible]
الاجزاء [illegible]

[illegible]

اجزاء من [illegible] المركب [illegible]
[illegible] المستقلة
[illegible]
[illegible] المعلول [illegible] المستقلة [illegible]
[illegible] المركب [illegible]
[illegible] المعلول المركب [illegible]
[illegible] المستقلة [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] المعلول [illegible]
[illegible] المجموع [illegible]
[illegible] المعلول الاول [illegible]
[illegible] المجموع [illegible] المعلول [illegible]
[illegible] المعلول [illegible] المستقلة [illegible]
[illegible]
كل المجموع [illegible]
[illegible] المعلول [illegible]
[illegible] المجموع
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

فعلة اولى منه بان يكون علة لجملة لكونها اكثر تاثيرا فتلك م بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول
الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة لجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها
الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة الموجودة
الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل واحد واحد م
منها بعلة ولكم انها ممكنة بجوده عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم
الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الآحاد وما قيل
جميع تلك العلل الموجودة التي هي علية موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون نفس السلسلة
او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن محتاج الى علة
اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل واحد واحد م
منها الى علة وما قال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل
هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء
فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال لجهة ان يكون متقدما على قوله
ولان المؤثر في المجموع له وجه آخر لو وجب سلسلة العلل الى غير النهاية
لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو بط لان العلية والمعلولية متضايفان
تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين منه م
بحيثيتين وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من آحادهما واحد من الآخر
فيكونان متساويين في العدد ضرورة ووجه اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول
على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا القول لو تسلسلت
المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في
هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه آخر انه لو وجدت سلسلة
غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف
الموجودة

الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد
يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معنى ان ماخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى
يكون عدة مائة الف مائة ولا ان يكون اقل وهو ايضا بط لان الآحاد حينئذ تشتمل على جملتين
احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى من الجملة التي بقدر عدة الالوف
اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي
السلسلة هف وان كان السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض قطعا فيحصل جانب
متناه فنأتي التزديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها
عدة الالوف ما هنا م محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية الزائد
على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الآحاد المتألفة منها من تلك العدة من الالوف والثانية من الجملتين الثانية الاعداد والآحاد
متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف
تقع في جانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة
الالوف وهي اضعاف عدة الالوف متناهية وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف
بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لانها عدة وآحاد اعلى ما قرر وقد منع المتقدمة الثانية
بان هذا انما يلزم لو ذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي
ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كان متناهيين او غير متناهيين فهما
اما متساويان او متفاوتان ويكافي النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بها
هنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما سيجيء في طرفي النقيض اي الوجود
والعدم على معنى انه اذا تحقق العلية في مرتبة وجودي تحقق المعلولية في مرتبة وجودي
وبالعكس اي اذا تحقق المعلولية في مرتبة وجودي تحقق العلية في مرتبة وجودي وهذا منه
معنى تكافؤهما في الوجود وايضا اذا تحقق العلية في مرتبة عدمي تحقق المعلولية في مرتبة

عدمي وبالعكس يعني اذا تحقق العلية في مورد عدمي وبه امكن تحققها في العدم وجودي
لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية
عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية
وجودية ايضا فان ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه
يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان
المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وقد يستدل في اثباته من انه مع
ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لو جاز ان
يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي
الذي هو وجودي ثم اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة
فاعلية للعدمي هو الواجب تعالى ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا
ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وعلة ذلك العدمي لا بد ان تكون علة
موجودة اذ الوجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم
العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد العلتان
على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون لملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون
لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود وتستمر ازلا وابدا ولو سلم
يجوز ان يكون علته الواجب الوجود تعالى قال فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا
لوجود علته بجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان
مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب
لا يكون مصدر الاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية زائدة
على ذاته على ما تقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد
النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل والقبول الى شيئين اللذين

ومع

ومع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم
للقبول فان الفاعل للشيء يجب عنده وجود المفعول والقابل للشيء لا يجب عنده وجوده
وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرائط تاثيره
وارتفع موانعه وصار بالفعل متصفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل
اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان
اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب
معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان
يكون مستقلا في بعض الصور موجبا لمفعوله من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل بعده موجب في الجملة والقبول لا يوجب
اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك
الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا
المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه
ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب
التخالف بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا بمعنى ان
المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة والا
لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في تحققه
لا في نوعه وماهيته جاز ان يتوافق الماهيتان او يختلف فيهما ولا يجب صدق احدى
النسبتين على المصاحب يعني اذا كان شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء ثالث
مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الآخر بل
لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في
مصاحب المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتهما الا من جهة واحدة وليس النص من

فانه لا يمكن كونه معلولا للعلة [illegible]

العنصريات علة ذاتية لشخص آخر والا لزم فناء الاشخاص من لو كان الشخص من العنصريات بجواته
ومعينة علة لآخر منها لزم ان يكون لكل شخص علة لآخر منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم ان لا تتناهى
اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نم انه يلزم منه ان يكون كل شخص علة
لآخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية العنصرية علة
لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا لاستغنائه عنه بغيره دليل آخر على ان العناصر ليست علة
ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية للبعض
من غيره بل نسبة الكل اليها على السواء فيستتبع فرضه معلولا على فرضه علة بغير ذلك
المعروض علة هف وفيه نظر لان من العلة الذاتية على تقدير ان يكون علة بماهيته
اي يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى
لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد وهو لعدم تقدمه دليل آخر تقريره ان الشخص
من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يكون
متقدما بالذات على شخص آخر وتاخره وهو العلة الذاتية لا بد وان تكون
متقدمة بالذات على المعلول آه وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر
لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر واعلان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ممنوع
والتكافؤ فيهما دليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر كان شخصا آخر في ان احدهما ليس اولى
بان يكون علة للآخر من العكس فالحكم بان لا يكون احدهما علة للآخر ويرد عليه ما ورد على الدليلين
الاول والثاني انه مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الحقيقة وهو ممنوع ولبقاء
احدهما مع عدم صاحبه دليل آخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص
آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته آه وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء
في الماهية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستواء الناقص لا يفيد يقينا والفعل فيما يفتقر
الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليتم الفعل اشارة

بعضها

الى مبادي

الى مبادي الافعال الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة ابعدها عن الافعال
هو التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون
التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص
والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية من غير مرجح على الباقية ويليه شوق منبعث عن ذلك التصور ويتشعب
الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا
مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع ويليه انما ينبعث عن ادراك
منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على
مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه
يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية
اربعة بناء على الاغلب ويشتهي غير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا امتنع مانع من حياء او حمية
وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما
الى القادر عليهما ويليه الحركة من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا
وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره
من حيث انه يمتنع من وقوع الشركة فيه متوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد
المعين مثلا لا نتصور الا سوادا او اتفاق في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط
والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد
من حيث تشخصه المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف
وجوده على مثل هذا التصور في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي
يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي
في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور والحركة الى
في مكان معين ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات الحركة على حسب ...

كان دورا واجاب ...
ادراك الجزئي ...
موقوف على ...
يحصل الصورة مبدأ ...

اشارة الى الجواب سؤال ربما يورد فقال ه
تلك الحركة منتج تحصيلات وارادات جزئية

فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها
المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها وتتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة
الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك
الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية
وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية موقوف على وجود الارادة الجزئية
بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها
ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء
من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا فلو
انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله لحد آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز
ذلك الحد الذي وصل اليه وحتى وانما تخيل جزء من اجزاء المسافة تعلق به تخيل
وينبعث منه ارادة جزئية مترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادة
مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها
كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات بحيث متجددة متصرمة لا يمنع جزئيتها
ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة
جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم الشق
ان كان دفعة فهو مع وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق
منعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق
من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات
وارادات اخرى يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول
اللاحق لان العلة المعدة يجب ان لا تجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض عليه بان الانسان
يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كقز مثلا انه يقصد نهايتها

وتوجه

وتتوجه الى تلك النهاية مع ذهول عن الحدود الواقعة في اثنائها الا لعلة عنها او لاشتغال فكر شاغل
من خوف او مرض وايضا فالذي تتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود
التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يقتضي حصول غير متناهية تصورات ا
مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف
التي لا تتناهى شانه ذلك يمكن كل عاقل يحدس ثبت عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني
يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز
ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا لزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون مع التخيلات والارادات
متعلقة كما زعم وجعل ايضا لها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود
في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة وسيأتي تحقيق ذلك وبيانه
ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد مستمر من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة بتمامها
اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها
بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على المسافة
نقضا على القاعدة القائلة بان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره هذا
السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب
ايضا فالكل ساقط وذلك ان الفاعلة شديدة ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع ال
الحكمي ويشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه المقارنة
مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام
فكذلك ما يصدر عنها يعتمد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع
ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها والشمس لا تضيء كل شيء اتفق او كان له وضع اخر
بل ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه ان اراد بمشاركة المادة ان يكون الفعل موقوفا على المادة
فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعلها ايضا
عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير وان اراد بها ان الوضع لها مدخلا

في تأثيرها فذلك ثم فان المادي تأثر عن المجرد ولكون خصوصية ذات المجرد مدخلية في التأثير فلم لا يجوز
ان يكون المادي يوجد بخصوصية المادة مؤثرا لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تأثيره
وان كان حال الخلاق المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر في ذلك وايضا
فان النفس الناطقة تتأثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانها تحصل لها بواسطتها
اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرها مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة
في قواها مادية ذوات اوضاع وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر
مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تأثير ايضا والتناهي اي يشترط في صدق التأثير
على المقارن تناهي آثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف
توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم
ان التأثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم
للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها الصدق التناهي وعدمه الخاص على
المؤثر بالنظر الى آثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي
عما من شأنه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى آثاره انما يكون
بحسب المدة والعدة والشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات
ان القوى الجسمانية لا توصف بلا تناهي آثاره مطلقا وذلك اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي
آثاره ولا تناهي آثاره الا بحسب هذه الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم
الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا
الى آثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما
زمانها وح لا بد ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة فهو التناهي بحسب المدة او في النقصان
والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل
بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان
اللاتناهي

اللاتناهي في الشدة فلان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة
في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير
متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان
اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة
يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهي في الشدة والمقدر خلافه
واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر
وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر لان
القسري يختلف باختلاف القابل مع اتحاد المبدأ متفاوت مقاطعة مع اتحاد المبدأ
عرض التناهي والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لمساواة الصغير والكبير في القبول
في ذاته كما باختلاف القابل المتصور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريكه اقل سرعة واضعف
لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم
الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا
فرضنا تحريك الجسم بقوة جسمانية من مبدأ معين ثم تحريكه بها آخر مما مقداره بحسب الطبيعة اكبر
منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت
منتهى حركة الجسمين بان ينتهي حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل
فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر
بقدر زيادة على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف
باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر
آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية
بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغر والكبر متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما
على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت

مع اتحاد المبدأ عرض التناهي
حالو الاشك ان التأثير القسري
يختلف مع

لكون المعاوقة

في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم انتهاء
حركة الكبير لكونها على نسبة حركتيهما ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم
تناهيها مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في الحركات عندهم
الحركة على سمت واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة
نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية
لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الآثار
ورد بانه لما جاز تجدد القوة الجسمانية بتجددات غير متناهية وكونها واسطة في صدور
آثار لا متناهية جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات
عندهم واذا كانت واسطة عليهم ان يباشرها استقلالا ايضا ونقضا بانه ليس للحركات
التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم يوجد
فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل
المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بالزيادة كما هو
اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالزيادة
فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية على تلك
الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الضعيفة قوية على تحريك
الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية
قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فيقع التفاوت في حال
موجود للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها النقصان م
بالزيادة و وقد يرد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات
تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا النحو من التفاوت في حال القوة ولو سلم
انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية

لا يكون

لا يكون لحركاتها مبدأ ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي
اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد
منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية
من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة
وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا
او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى
الثاني يقع التفاوت في المدة اقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة
يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان
يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير فيكون
في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدد حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء
ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة
مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان
يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متساويتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز
ان يكونا متناهيتين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت
عدة حركات جسم غير متناهية وجب ان تكون تلك المدة غير متناهية العدة فعدم التناهي بحسب المدة
يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فيثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط ما تخيلت
المذكور بطل لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا اجزئ الى اجزاء
بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية بمعنى
ان قسمته لا يقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
بمعناه ان قسمته ... يعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال
من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لم لا يجوز ان يكون بينهما تفاوت

في حركاتها

كا الى اجزاء عرضا
كان اجزائه كذا
٢ اجزاء تلك

انتهاء
لانا نطول البرهان يلزم
فاذا كان ... كل
عرضا بين بحسب العدة

بحسب المبدأ والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاء عدد الزائد ايضا وهو غير متناه
عددا ابطا ايضا لان اطولية زمان الحركة لا تستلزم زيادة عدد الحركات لو كانت
الحركتان متساويتين بالسرعة والبطوء وذلك ظاهر ثم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب
العدة يستلزم التناهي بحسب المبدأ وبالعكس لكلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين
اما على الاول فلظاهر ان العددين اللذين هما مبدأ العدة ومنتهاها واما على الثاني فلان
مجرد حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع
فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد
اللتيا والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق
فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس
المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك
الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام
محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقة
بعضها لطبائع بعض فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب
تلك المعاوقة الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة التحريكين على نسبة الجسمين وكذلك
برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم حالة ما ذكرنا اي في جسم
حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه
على ما سبق على ان التفاوت بين تحريكي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين
معاوقي طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين
ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت
قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا واما القائلون
باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا المبحث

والحل

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثانی فی الجواهر و الاعراض و فیه فصول

الاول فی الجواهر قدم مباحثها علی مباحث الاعراض
لان وجود العرض یتوقف علی وجود الجوهر فناسب
ذلك ان یقدم بیان احوالها علی بیان احوال العرض
ومنهم من قدم مباحث الاعراض علی احوال الجواهر نظرا
الی انه قد یستدل باحوال بعض الاعراض علی احوال
الجواهر کما یستدل باحوال الحرکة و السکون علی حدوث
الاجسام و بقطع المسافة المتناهیة فی زمان متناه علی
عدم ترکبها من الجواهر الافراد الغیر المتناهیة الی غیر ذلك

مما یطلع علیه باستقراء مباحث الجواهر و ایضا هذا بان
تعریف الجسم الطبیعی لا یمکن الا بعد معرفة البعد و الزائد
و القائمة الممکن اما ان یکون موجودا فی الموضوع
وهو المحل المتقوم بنفسه و المراد بالکون فی الموضوع
هو الحلول فیه ای الاختصاص الناعت و هو العرض
او لا یعنی ولا یحل فی الموضوع و ذلك اما ان لا یحل
لکنه لا فی الموضوع و هو الجوهر خروج الواجب عن
تعریف الجوهر حیث جعل المقسم هو الممکن کما قالوا
و کذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا کما وقع
فی عبارة الامام لان تعریف الجوهر هو الموجود
لا فی الموضوع و معناه ماهیة اذا وجدت کانت
لا فی موضوع و لیست للواجب ماهیة و وجود زائد
علیها و هو اما مفارق عن المادة اعنی المحل المتقوم
بالحال فی ذاته و فعله ای لا یحتاج فی ذاته و فعله
الی المادة و هو العقل او مفارق عن المادة فی ذاته

دون فعله وهو النفس او مفارق للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر
آخر وهو المادة اقول فى جعل المادة من اقسام المقارن للجوهرة
نوع خفاء اذ المادة ذات يتقوم او غير مفارقة بل قول او
مقارن وكذا فى استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم
تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة
والصورة او يكون حالا فى جوهر آخر وهو الصورة او ما
تركب منهما اى من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال
الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين
الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد فى وجود جوهر
غير جسمانى يكون مركبا من الجوهرين يكون احدهما
حالا فى الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر لا يرد
عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا
فى شىء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا
لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثانى
اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى

٢٥٣

او لا متحيزا ولا جزء وهو العقل او جزء منه وهو اما ان
يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا
او لا جزء وهو العقل او جزء منه والموضوع والمحل
كالعرض والحال ليس بينهما تعاكس وجود او تساو فى العموم والخصوص قد
ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر
من انه المحل المستغنى عن الحال والمحل قد يكون محتاجا
الى ما حل فيه كالمادة وقد تبين فى موضعه ان
نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا
وكذا الحال والعرض قد مر ان العرض هو الحال فى الموضوع
والحال قد يكون لا فى الموضوع كالصورة فالحال
اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة
لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض
لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على
المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل
عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق كل

٢٥٤

٢٥٥

كل ما هو محمول ... من الحمل بالجوهرية كذا يصدق
بعض الحال عرض لا يصدق كل حال فهو عرض فى الحال ...
ويظهر من ذلك ان الجوهر انما يصدق على المحل والحال ...
لا كليا والجوهر جنس عالى ... فى المقولات المتوقف ...
... وتحتوى الانواع بالالوهية والمعقول
... على اختلاف العلماء فى ان الجوهر جنس ...
... اختار المصنف ... الجوهر ...
... ذلك الوجوه
الاول ان الجوهر والعرض ... الى ... على
اى لا يكون ... الابعد ... فان المحتاج ...
جوهرية النفوس ... والصورة الحالة ...
الى نظر واستدلال ... اختلف ... بعضهم ...
... كذا فى اثبات ... المقادير والاشكال
والالوان يحتاج الى استدلال فلا يكون شئ من الجوهر والعرض
جنسا ... انما يكون ... الثبوت لذاتها
كيف ... بين الثبوت ...

٢٥٦

كانت ذاتا ... متصورا بالكنه ولا يعلم ان ما ذكر من
الامثلة ... فيها الماهية ... التنوع
... المتفرق ... امر ... فيها
خارج عن ... بهذا الحال فى سائر ... وكانت الماهية
معقولة بالكنه ... هذه الامثلة لامكن ان لا احتاج
فيها الى الدليل ... الثانى ان مفهوم الجوهر والعرض
كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان
انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك
انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتى
لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتى له ... فالانم
اختلاف انواعهما فى حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها
ولو سلم ... فى بيانه ... اغاية الامر
ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التى
يقع عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشئ
منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته

من الانواع حوان لم يكن جنسا لجميعها فهو الثالث ان المعقول
من الجوهر امر مستقر اعرض في النسبة الى ملعقة وكذا المعقول
من العرض فان المعقول من الجوهر انه المستغني عن الموضوع
والمعقول من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان
بين المفهومين اعني الاستغناء عن الموضوع ماخوذ بالقياس
الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك
فان ثبت الما يوجد له دون قطع النظر عن جميع ما عداه
والايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الاحتياج
الى الموضوع والعرض لا يكون جنسا للانواع الحقيقية
دلي قوله المعقول منهما شيء اكثر عرضي اشارة الى ان
هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية كل من المفهومين اللذين
يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان
ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع
وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه متعينا لكن الجواهر
غير معلوم واعلم ان المقام لا يكتفى بمعرفة مفهوم من الجوهر

والعرض بالنسبة الى الحقيقة بل ربما يعلم انهما ان العقل
الثانية وهو يرد على الدليل على ما استدلوا به في الجوهر
على عرضية كل من المفهومين وتوجه ذلك انا نعلم انك
كون هذا الجوهر جوهرا على التحقيق انه لا يعلم من المعقول
الثانية اذا عقلنا الجسم مثلا لم نتحقق لم نعلم ان له الجوهرية
ولا في السواد مثلا لم نتحقق ولم نعلم ان له العرضية
واقول انت خبير بان الذي ثبت بذلك كون شيء امر
اعتباري غير متأصل في الوجود الذهني وكذا نفيها
ليس منهما او استدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر
لكان تمايزها بالامور الفصول على ما يبين ان الا
الانواع المندرجة تحت جنس وتلك الفصول
اما ان يكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها فيلزم
التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى
غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية
واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع

اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر وهو نفي الحسب بوجود على
ما هو شان الفصل مع النوع وما يتوهم من انه يلزم تقوم الجوهر
بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر
آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم
الجوهر جنس للحقيقة من الحقائق المحصلة النوعية لانه
جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان
يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان
الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون
عرضا عاما كما تحقق في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر
جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم
التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها
والمعقول من الضد العدم وقد يطلق التضاد على
البعض باعتبار ما قد مر ان بعضهم اعتبروا في
التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا
بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وآخرين

اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد
بين الصور النوعية للعناصر وما يتوهم من ان الفناء
ضد للجواهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها
ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم
لا يكون ضدا للشيء ولان الضد لا بد له ان يكون وجوديا
على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال
يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا
جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة
الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه
السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان
في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اولا
تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض
يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل
الآخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن
المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا عوارض

سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو امتاز
النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل
لكونه واحدا بالفرض واما بماهية المثلين او بلوازمها
او بعوارض حالة فيهما وكل ذلك باطل لما مر والجواب
ان المختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف بها لا
يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية
كما مر في بحث التشخص ايضا ولو تم ذلك لدل على امتناع
حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا
بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل
فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام
عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن
الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم
بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في الاثنينية
الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين
فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في الاثنينية عن الواحد

في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو
جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم
واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما
قطعا والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء
من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين
والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير
ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف
مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة
الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن
وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق
في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان
التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز
قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء
كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منهما
تاليف احدا اما الاول فلان صعوبة الانفكاك

المؤلف

ما بين اجزاء الجسم لابد لها من رابطة بها يصعب التفكيك وذلك
هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب
صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل منهما فيكون وحدة
الحال فيهما موجبة لتعسر الانفكاك بينهما واجيب
عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو
ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك
الى الصانع الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم
بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام
بالاكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لكل منها يسمى تاليفا
واما الثاني فلانه لو قام بالاكثر من لانعدم بانعدام احد
الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع
الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين
الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي
بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلث لم لا يجوز
ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد

لا يتغير

ما بكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحد
والتثليث بالمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح
واحد والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء والقيام بالمجموع
اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد
القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما
بالمجموع شيئين صار بالاجتماع محلا واحدا له كما في
هذه الصور مما ذكر فانه يظهر جواب اخر من قول ابي
هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي
انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال
ايضا لا يستلزم انقسام المحل الانقسام قسمان
احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي
اجزاء يصح ان يشار الى كل جزء منها اي جهة من صاحبه
وتسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء
غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى
والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم

الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين اما
الاول فلان انقسام الحال بهذا الانقسام غير
مستلزم يوجب انقسام المحل فان انقسام السواد
مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم
الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما ينفرض
في جزء الاخر من محله واما انقسام المحل فهل
يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا
وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط
كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف
المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك
الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة
وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال
في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا
في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من كل واحد

من تلك

من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى
اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال
ان الحال في محل منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته
المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد
الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان
حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم
لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على
ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقط
في الخطوط والخطوط في السطوح والسطوح في الجسم ولا شيء منها ينقسم
بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة
في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يوجد في
كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول
في المنقسم لا يوجب انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم
بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال
حلوله في ذلك المحل ليس بشيء لجواز ان يكون الحال حالا في

في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منها حالا في شيء
من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في
الملخص ادعى بداهة هذا الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة
والاضافة امورا موجودة في الخارج اقول انت
خبير ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة
في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز
في الاعتبارية ان يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز
في الخارج ايضا ذلك لا كره انا اذا قطعنا من جسم خط
مستدير مثلا قطعة من جانبين تباعدتا لزم ان ينعدم
النقطتان التي على راسه لانعدام محلها الذي هو مجموع الخط
ويحدث نقطتان اخريان وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما
بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه
مع خطوطها ونقاطها ويحدث سطحان آخران
مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك
الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع

في وجودها وعدمها لا يتوهم هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها
وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست
من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التي في نفس
الامر ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها الكون
بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن اعمى
والموضوع غني عن جملة المشخصات اي العرض محتاج في تشخصه
الى موضوعه بوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان
مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما
لانه مكتنف عنه بوجوده او لان التشخص مفتقر الى
الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره
اليه في تشخصه ايضا بالواسطة هف والمستغني عن المحل في
الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا
هف اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغناءه عنه في الوجود
وقوله لانه مكتنف عنه بوجوده قلنا ان اردت ان
الفاعل بوجوده مغن عن حاجته الى الموضوع فذلك اول المسئلة

وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لامر فذلك
لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان
التشخص مفتقر الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار
لاحدهما الى الاخر الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته
ولا للوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه
لانه لا يصدر من الواحد الا الواحد
والا لدار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا المنفصل
لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد
الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون
غيره ترجيح بلا مرجح فتعين محله فان قيل يجوز ان يكون
يكون للامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص
ذلك الامر ويرجع الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل
واقول للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض
على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق
علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند
الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض

اعم

اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول
الجواب ما بنا لانم ان تشخص العرض لو كان لما يحل فيه لزم
الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه
قلنا لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما يحل مسلم م
فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى
متوقف على ذاتها لا على حلولها ولا محذور في على وجودها ووجودها توقف م
ذلك ولو سلم فنقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا
لانم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز
ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين سيما اذا
كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في
عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع
من جملة مشخصات العرض يثبت ان العرض لا يقع
عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع متشخصا
ليكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع
المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك

لا يفيد وجود المتشخص خارجيا فالعرض اذ لا يتحقق
وجوده الا الموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا
الموضوع المعين من حيث هو وانتفى بانتفائه
العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج
اليه واقول فيه نظر لانا نجوز ان يكون موضوعات
متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض
الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل
الاخر لحصول سببه بقى تشخصه بالثانى ولم ينعدم
ولا يكون المشخص ههنا امر ا مبهما بل كل واحد
من المعينات فان اجيب بانه يستلزم توارد علل
مستقلة على معلول واحد شخصى قلنا قد عرفت
ان الدليل انما قام على امتناع تواردها على سبيل
الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل
لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان
فيه الى حيز آخر والحيز المبهم لا وجود له فى الخارج فيكون

اليه م

آخ لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز م

محتاجا

محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا فى
حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى
بانتفائه الجسم لانه حاجة الجسم الى الحيز انما هى فى
حال من احواله اعنى التحيز لا فى وجوده او فى تشخصه
فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده
او تشخصه كما فى العرض لانا نقول باى طريق عرفتم
ان الجسم لا يحتاج فى وجوده ولا فى تشخصه الى الحيز
مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا فى حيز ما كما
ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا فى موضوع
ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج فى تحيزه الى الحيز فمثل
هذا الاحتمال قائم فى العرض ايضا فانه يجوز ان يكون
امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه
اليه فى عرضيته التى هى من لوازمه او فى غيرها من اللوازم
لا فى وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان
الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه فى ان الحيز

متشخص للجسم وبما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن
الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين
مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص
للجسم لانا شاهدنا ان الجسم المشخص يفارق مكانا الى آخر
معين مع انه ذلك الموجود المشخص بعينه فلا يكون
الجسم المشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان
معين وجريان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم
في الحيز منقدح باختيار ان تشخص الجسم لمادته واما عن المنع
فبان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور
متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية
مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى
النوع يسمى تشخصا وقدم ذلك في مبحث التشخص
ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص
جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر
فاذا انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص ايضا

جواز تقارب الموضوعات المتعدد

ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى صح

واختلفوا في ان العرض هل يجوز ان يقوم بالعرض
ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل
واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال وقد ينتقل
الحال الى محل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان
اولا في الحركة وبتوسطها في الجسم كالخشونة والملاسة
فانهما عرضان من مقولة الكيف حالان في السطح الحال
في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها
اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها
عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى
ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم
واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح
عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة و
والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير
كونه وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة والبطوء ليسا
عرضين للحركة قائمين بها بل الحركة اما متصلة تتخللها

سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعا او بطيئا وكون
ان السرعة والبطوء ليستا بتخلل السكنات فطبقات
الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى
الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات
اللاحقة للحركة بسبب الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة
المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف
الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع
وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة الخامس م
او البطوء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان
معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض
يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له
في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام
عرض بعرض فلابد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض
ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه فقيام بعض
الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر

بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون مقوما
للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له فهو معنى
القيام واعترض عليه على الوجهين بانا لا نم ان معنى
الكلام قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه
اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول
ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك
الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم
لا الجسم بالمكان وتحقيقه امران الاول ان التحيز صفة
للجوهر قائمة به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط
الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر
اذ لابد ان يقوم التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه
بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد
التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا
بقيام تحيز آخر قبله وهكذا الى ما لا نهاية له والثاني
ان اوصاف البارئ تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته

وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه
لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت
فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض ان الجوهر
الذي اليه انتهاء كالسرعة والبطوء للحركة ولا وجود لو صفي
اي مشار اليه بالحس لا بالتبع بالاستقلال احترز به عن النقطة
فانها موجودة لكنها لا بالاستقلال يريد بان يتحقق حقيقة
الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة بالاستقلال
وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا
قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه
خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك
الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة
والمخروط المستدير وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا
فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ يجوز ان تزول مع بقاء
الجسمية الطبيعية بعينها اقول ورد في المشهور قيد لفرض حيث
قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد

لان وجود هذه الابعاد في المكعب بعرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا بالقوائم على الفعل

تشويه كالشمعة المكعبة اذا صارت اسطوانة او كرة او مخروطا

مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يخرج ما قصد واخراجه
اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية
الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على
الوجه المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا
الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز
عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كان اي التعليمي
الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فصول الجسم
الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام او مركب
وهو الذي يتالف من اجسام او مركب مختلفة كالحيوان
او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم قابل للانقسام فلا يخلو
اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل
اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون
شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب
جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام

وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل
او يكون بعضها حاصلا بالفعل دون بعض فعلى الاول
لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات
حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام
فاما ان يكون غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء
واما متناهيا وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب كتاب
الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات
حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل
ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسامات
في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه
جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك
الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط
كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين
فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منهما فقط
او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات

ستة لم يذهب الى شيء منها احد واختار المص مذهب الحكماء واذا
بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب
جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد
الشهرستاني ايضا لادائه بالاخرة الى الجزء الذي لا يتجزى
وصح تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على
امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه
مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على
استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة
وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب
الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك
ابتدأ به وهو واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات
لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه
جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي
منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه

جوهر خلفه فكل متحيز لابد الا بعد ان يكون منقسما في الجهات الثلث
لا يتوهم خلافه … هذه الجهات الست وهو اطراف الكل … جزء منه يلزم
التعدد في الاطراف الخارجية لا في ذاته فلا يلزم الانقسام
لانا نقول هذه الاطراف ان كانت … فيلزم … ذلك كان
الانقسام … والا فما … فيه طرف الفوقاني غير ما … فيه
طرف التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة
الى الاخر وهو محال بالضرورة فلا بد ان ينقسم في ذاته
فكل متحيز … يكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما
يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى كذلك على استحالة الخط
والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان تركب
منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة
النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات
ومال الى ذلك … الثاني من الطرق التي يدل على استحالة
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وجوه كثيرة منها ما ذكره
المصنف … بقوله لو … ذو … جزء

ومن هذا الدليل … ما … الجهات والاطراف … متحيزا بالذات

بين جزئين بحيث يتلاقى الثلثة فلا بد ان يحجب الاوسط الطرفين
عن التماس فيلزم الانقسام لانه ان لم يكون … الاخر فيه قطعا
والتداخل محال لانه يفيد التأليف زيادة في الحجم واذا
حجب الاوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الاوسط
لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف
الاخر فينقسم … الاوسط … فينقسم وهو خلاف
المفروض … حركة الموضوع … طرف … مركب من ثلثة
… اجسام مركبة من … كانت …
او سبعة او تسعة او غير ذلك … على … طرفي …
لا على التبادل … فرضنا … منها متوجها الى
الاخر حركة على السواء … في السرعة والبطؤ والابتداء
فلا بد ان يتلاقيا … ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي … بان يكون
احد الجزئين … على الطرف والاخر … على الاوسط
… لان … كان … ان يكون … في …
… لانه لا بالاخر فيلزم انقسامهما قطعا

بكمالها

ثم لما كان نسبة تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان
يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الاوسط وبعض آخر منه على
بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة مع انه فرض كونها
غير منقسمة فرضا وانه لا يتوقف بيانه على الحكم بلزوم نفي وجود الجزء
الذي طاب لهم وحده بل يثبت معه ما فرض بعض من تركيب المسافة
من اجزاء وتحرك من فرض ذلك جزئين على السواء فيلزم استحالة
المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه
اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا او نفس
او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع
فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى
الجزء محالا فتعين استحالته او رابعها على التبادل
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة
او غير ذلك ووضعنا على كل طرف منها جزءا على التبادل ثم
حركنا كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السوية في السرعة
والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع

المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن
ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم
يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى
الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من
احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة وبعض الآخر
على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين
مع انقسام الوسطين ويلزم منهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك
لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزأ اراد ان يشير الى
ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد
التزموه من تفكيك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا
خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط
يكون مركبا من اجزاء لا يتجزأ فاذا تحرك الجزء الابعد من
هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا
من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء
كان الجزء منقسما وان تحرك بمساويه جزءا واحدا من مسافته

نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء
الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم
انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان
يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة
الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة
وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا
لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم
تفكيك اجزاء الرحى على امثال دوائر محيط بعضها
ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز
الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد
التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك
على امثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق
بعضها ببعض ولا شعور الحس بذلك للطافة الازمنة
التي يقع فيها تفكيك وسكون المتحرك اي ومما
يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار

طول عظيم

بحركته من اول النهار الى منتصف خمسين فرسخا ولا شك
ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من الدورة
فنقول حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد
لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او يسكن والاول
يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس
مع ان المسافة التي قطعتها اعني ربع الدورة زائدة
على خمسين فرسخا بالالوف والثاني يوجب انقسام
الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه
مع ان الحس يكذبه وادعوا عدم الاحساس بالسكنات
لقصر زمنها وقلتها مكابرة صريحة لان سكنات
بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته
مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا
اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس
سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت
الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا يتجزى

امتنع جعلها دائرة وامتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة
لان ما له عرض على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى
بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل
ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما
ان تتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون
ساقه ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة
دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها
وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط
بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا
نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى
ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد
اجزاء هذه الدائرة العظيمة حينئذ على اجزاء الدائرة
المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان تتلاقى
ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب
المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا انتفاء

الدائرة

الدائرة وقالوا ان البصر يخيل فرجا الدائرة فان الدائرة المحسوسة
شكل مضرس وليست بدائرة حقيقية وايدوا ذلك بان من شرط
الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يحكى للقوة
الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على
ادراكه ولم تكن عدم ادراكها دالا على عدمه كما في الذرات
المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس
على محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الى الحد الذي هو شرط
الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس
بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام
الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يحس بالجزء ولا يحس
ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم
باعتبار التناهي لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي
لا يتجزأ ذكر ما يتبعه ما لزم القائلين به من المفاسد التي
التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى
ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما

سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جواهر وهي ذوات وضع
يلزم المط وان كانت عرضا فمحالها لا ينقسم لا لانه يلزم انقسام
النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما اذا
لم ينقسم محلها لا يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان
انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه
من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس
من حيث ذاته المنقسمة بل هو من حيث هو متناه والحركة
لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب
عن الحجة الثانية تقريره ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم
يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدوم فان
فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما
ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول
بط والثاني يستلزم احد شيئين اما الاول فالوجود لكونها
غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في
الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود احد شيئيها

اي في الحال

يكن موجودة في الحال لم

اي لو لم يوجد الحركة في الحال ح

فقط

فقط بها فيتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال
عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في
احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة
التي وقعت الحركة عليها في الحال غير منقسمة لزم الجزء
الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها
في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان
الماضي والمستقبل من الحركة معدوم قلنا لا نم انهما معدومان
مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك
عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان
وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا
المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجودا في الحال او الماضي من الزمان والان لا تحقق له
خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقديره ان الان اي المتوسط
بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود
فلو لم يكن الان موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان

الماضي والمستقبل من الزمان موجودان فان الماضي
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وغير منقسم
والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء (وهو محال)
الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا اما ضمناه
موجودا هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم
فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة
لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن
لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان
مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا
لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل الماضي والمستقبل معدومان
في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا
لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في
الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظ
البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان
زمان اخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه ولا يكون الماضي

جواب لا يقال

في الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا
دخل الشبهة ان غير الزمان وان لم يوجد فيه اصلا
لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه
وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان
موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من
الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من
الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة
الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان
الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود
للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة
الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض
انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضا
وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة

هنا مر

بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست
منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي
موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا
حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة
في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبقا
على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف على حد لا يقبل
الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركب الحركة مما لا يتجزى
لم تكن موجودة بمعنى انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي
لا يتجزى والحال انه لا يدل على امتناعه ذلك لانه لو ثبت
الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك في جزء
من اجزاء المسافة الذي منها متصل بالاول الاخر اما ان
يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم ياخذ
بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه
لانه قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني
لم يوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة واجيب بان الحركة

لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول
زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين
بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل
ذلك يوصف بالحركة وتنقطع تلك الحركة فالكون الثاني
في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف
فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة
مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي
الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم بعض النظام وهو وان لم يكن
قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزم ذلك
من حيث انه لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر
على ردها سيما ما يتمسك بلزوم بطلان حكم الحس كتفكيك
الرحى وغيره اسقط الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام
لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم
قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا يتناهى
حاصل في الجسم بالفعل فقضى بان في الجسم اجزاء غير متناهية

اي الوصول — فالمتمكن في المكان الثاني م — اي النظام — اي القائل بالجزء الذي لا يتجزى — يتعلق

موجودة بالفعل فلزم القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان
كل انقسام يمكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسام
حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام
فقد وقع فيما كان بزعمه فارا منه غير معترف به فان
قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من
الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان
مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما
اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم فاما
الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات
والاصوات من الكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة
وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان
كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان
تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت
الجسم الكثيف فيلزم مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء القول
بوجود المؤلف مما لا يتناهى فانا اذا فرضنا اجتماع ثمانية

الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك عنده

اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا
منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته على
زوايا قائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
وينتقض بقوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل
فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده
على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم مركب
من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية
اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا وسيجيء ايضا ان
النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان
يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا
عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل
منها جسم فان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء
الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد
ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فيفرض الكلام في
تلك الاجزاء قلت له ان يقول كل واحد من تلك

الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء لا يتناهى متداخلة
ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية
كلام اتفاقا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية
بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل فالاجزاء المتداخلة
ليست من هذا القبيل فلا يفيده عدم تناهيها فيفتقر
في التعميم الى التناسب نعم اذا اردنا بيان تناهي
اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم حجم متناه واجزاء متناهية
والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء
غير متناهية على زعمه ولا شك في انه يجب ازدياد اجزاء
يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى
المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء
من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه
بان ازدياد الحجم يجب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا

لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ١٢
لا التداخل والوضع ١٢
شيخنا ١٢

الجميلي ١٢

الى نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز
ان يكون الازدياد بحسب الاجزاء ازديادا مع كون نسبتين مختلفين
بل الجواز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي يوجد في
المقادير دون الاعداد حتى لا يوجد مثلها في الاحاد لان
نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان
نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا للحجم المؤلف
منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم
يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان
لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت
لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها
هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة المؤلف
منها الى المؤلف منها كنسبة احاد الاول الى احاد
الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك
الاجزاء لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما
من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهو

لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء

لان السريع اذا قطع البطيء ايضا جزءا ولا اقل منه

ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس ولا الطفرات بهذا الوجه

لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت

الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله يلزم

سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ٩٦

ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله ولا يقطع

المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعل

صاحب المواقف وكان المصنف قدس سره اشار الى ذلك

حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض

بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره يعلم

ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء

غير متناهية موجودة فيها بالفعل امتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن

قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا

الى غير النهاية فيمتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء

البطيء اذا توسط بينهما مسافة فلنفرض ان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية

لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء والطفرة فثبت بطلان

الطفرة يحكى ان العلاف قطع الوهم وهذا الالزام على النظام الشهير للقول

بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعضا منها

دون بعض لما عجز عن دفع الزام بان الحركة ينقض ببطلان كل اجاب النظام

بانها ليست بابعد مما الزمكم من القول بفلك الارض وقد الزمتموه من ان اجزاء

الحركة لبطلان الطفرة ان ينقسم ويحصل خط اسود من غير ان يبقى خلاف

اجزاء بيض وليس فيه نقطة اختلاط اجزاء البيض بالسود لجنب الانبساط

عند الحس لان الاجزاء المختلطة اقل من المطفورة عنها لكثرة اللاسبة

لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة

الى المكابرة وبعضهم لم يقبل ذلك لان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء

موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي يشتمل على اجزاء غير متناهية

فينطبق اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا لان اللاسبة

المتناهية المعتبرة كمثل عند الفلاسفة لا انقسام الى غير النهاية فلا يمتنع قطعها

في زمان متناه مع ان قطعها موقوف على قطع نصفها ونصف نصفها

٣٠

ويعلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان
المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل
لم لا يجوز ان يتخلص بانا لا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل
امتداد يفرض في الجسم فيما بين كل طرفين من اطرافه فانه (اي النظام)
يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل
امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا
قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان
لضرورة قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية
ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه
والتداخل دفع لجواب النظام عن برهان التناسب
حيث قال لا نم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض
بان الضرورة يقضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس
باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى
اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل

فيه

فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد
قابلا للانقسامات الغير المتناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام
الى حد يقف عنده لا يقبل الانقسام بعده كما زعم الشهر
ستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات
التي لا يتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن
مفصلة فانه محال عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم
ركبت تلك الانقسامات التي لا يتناهى لزم ان يوجد منها (نقسام ظ)
جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته في المقدار لذلك
الجسم المتناهي المقدار الذي فرض فيها وذلك على قياس
ما قال المتكلمون من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا عندهم فليس
معناه عندهم الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن
ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن
وصولها الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها
لا يصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره

المقصد كسره من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل
في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان يوجب
انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية
المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع
يحتاج الى آلة نفاذة تفصل بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج
اليها والثانية اعني التي لا يوجب انفصالا في الخارج هي
المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وقد
يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية
ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا
والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من
غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين
قارين اي متقررين في محليهما لا بالقياس الى غيره كا
كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير
متقررين في محليهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره
كالمتماسين او المحاذيين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة

بسبب

بسبب اختلاف عرضين في القسمة الانفكاكية التي يوجب انفصالا
في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض
في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم يجب ان
يغاير ما يماس او يحاذي من جسم آخر والحق انها لا توجب
انفصالا في الخارج لان الجسم الابلق كان متصلا واحدا
في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه ولاقاه جسم او
حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك ذا جزئين منفصل
احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد
الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت
المسافة يصير اقسامها غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة
المتحرك الحدود ثم يعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها
عند انقطاع الحركة وما ذكره في المغالطة فانما هي بحسب العقل لا بحسب
الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان
كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل
للقسمة الوهمية والا لكان جزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه فاراد

ان يتبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة
الانفكاكية ايضا فقال والقسمة بغير الوهمية بانواعها يعني بما هو
بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما
بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث
في المقوم اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المقوم
المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز
ح على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز
على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق
له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال فجواز القسمة
الوهمية يلزم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذاهب ذيمقراطيس ذيمقراطيس
واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة
متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزي بحسب الخارج بلة
واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله
عن افتراقها وكل جزء منها متصل واحد في نفسه بالحقيقة غير قابل
للانفصال الفكري بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يحصل الانفصال الفكري كالماء مثلا غير متصل

في

في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة ان يقال
حكمتم ان ما لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين
من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع
الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان يكون
ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين
في الجزء المقوم بل هو والا انحصر نوع ذلك الجزء في شخصه وهو
لانه لو وجد منه شخصان لكانا متشاركين في الماهية وكان
كل واحد منهما قابلا للانفصال والانفكاك الحاصل بينهما
مع وجود المانع عنه فحيث اذا لم يكن المانع لازما بل عارضا فانتفا رقا
فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع لا يقتضي
الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودي قيل هذا الدليل
مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بنى على تسليم
الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على
عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج
الموافق في الماهية ويتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج

الموافق في الماهية بعلل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص
الآخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بحسب جزئيه
المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وجوابه
ظاهر فان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع
القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم واحد اي متصل وحده
ليس فيه مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس بل الانقسام
الوهمي والانفكاك الفرضي الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن
تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو
الجسم المطلق وهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج
اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه
في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث
قبوله للصورة النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار
المص قدس سره هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان
ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى ونزيده ما احتجوا به
على ذلك بعد تحرير محل النزاع وابعاد الالفاظ المشتركة والمجازية التي

يوجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته
الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث
هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر
مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون
ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى قسمين
اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم
والضرورة تقتضي بطلانه واجاب عنه المص قدس سره بقوله
ولا يقتضي ذلك اي زوال اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت
مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل او وجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى
ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا يتناهى
لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة
هذا هو مادة ذلك بعينها وهو ممح لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص
في آن واحد في مكانين واما ان يكون غيرها حتى ان كانت مادة كل
واحد منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث مسبوق
عندهم بالمادة وتكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج

وان بقيت ذلك الجوهر المتصل بعد طريان الانفصال [illegible] ... على المعلول الواحد [illegible] ... الموضوع [illegible] ... المتصل [illegible]

الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو الذي اه
فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته
وحدثت مادتان للجسمين المنفصلين حال حدوث جوهريهما المنفصلين
فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لا مجرد جوهره المتصل بذاته
وحدوثا للجسمين الآخرين لا عن شيء وهو مع بطلانه يبطل
مقصودهم من اثبات وجود جوهر باق في الحالين وان
كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على
اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل
لا تنتهي عددها الى حد تقف عنده كما عرفت في الانقسام
فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها
واجيب بان المادة شخص هو عند الانفصال هو بعينه
عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد
عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم
ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد

لكان

لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه
بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان في مادة واحدة
بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا
كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد
ومع المنفصل المتعدد منفصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد
مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا
للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصلين حال الانفصال
فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما
والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها الجسم في بادي الرأي
فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون
له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شأنه
ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه يثبت بالادلة
المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا تدل
لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا انه يقبل الانقسام

الوهمي والخارجي فهما متغايران عرضيان اي زائدان على حقيقة الجسم
اي الاتصال والانفصال
يتواردان عليه حتى لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم
ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور فرداته
قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة
فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له على جسمانه
ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال
عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسمان اخران اقول
وللقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي
اعني الكمية السارية في الجهات الثلاث واما الجسم الطبيعي فانما يتصف
بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فحينئذ
اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم
التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عرضان اخران
اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية
الابعاد لازم للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاكه عن جسم تعليمي
ما فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي

المتعدد متصل متعدد كما انهم يقولون ان الهيولى مع الصورة
الجسمية الواحدة ومع الصورة المتعددة متصلة متعددة متصلة واحدة
فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا تقبل
الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان
اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة حدة
باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو
الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي
لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في
الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم
اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية
ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد
فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد
الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه
كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط
فكما يقولون ان المادة تتشخص هو عند الاتصال هو بعينه

عند الانفصال لكن يقول ان الجسم الشخصي هو عند الوحدة اعني
الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه
لا يقول ان الجسم في تشخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل
اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك
ان لكل من الماءين تشخصا به يمتاز عن الآخر فاذا صببناهما
في كوز يرتفع عنهما الامتياز وتزول تشخصاتهما
فينعدمان بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم
عند الكثرة فهو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط قلنا المجموع
ذينك الماءين تشخص به امتاز عن سائر المياه وهذا التشخص
باق لم يزل وكذلك صح قولنا الجسم هو بعينه عند الوحدة
لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص آخر به امتاز كل من الماءين
عن الآخر وبزواله زال الكثرة الحاصلة في ذاته المتصفة بالكثرة
فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم
انعدام المجموع الماءين لان كلا من الماءين ينعدم بانعدام
تشخصه الذي به امتاز عن الماء الآخر فينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام

الكل بانعدام الجزء قلنا اجزاء المجموع ذات كل من الماءين دون تشخصه
الذي به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات
المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة بل انما هو مقوم
لتشخص كل من الماءين لا للذات الذي هو جزء من المجموع والحاصل
ان تشخص كل من الماءين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض
بامتياز عن الآخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض دون
عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي
طبعه حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسرا يطلبه اي الحصول فيه
عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك
لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع
ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة
اذ لا يمكن حصوله لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا
ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه
اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى
الامكنة كلها على السوية بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو

المراد بالطبيعي فهو مكان طبيعي فلو فرض خروجه عن ذلك المكان
لكان منافيا لمقتضى طبعه مستندا الى غيره فاذا اخلى وطبعه
عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض
عليه بوجوه الاول ان التأثير فاعل فان كان من الامور الخارجة
التي يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليه مع طبعه يكون موجودا
فضلا عن ان يكون في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها بل
من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من
فاعل اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الايجاب او الاختيار
واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض
الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض في هذه الحال
اعني حال وجوده معرى عن جميع التأثيرات التي لا يكون
من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا
فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتأثير
الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور
التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تأثيره في حصوله

تخليه

حاصلا

في

في مكان معين فان نفي تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه
وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان
ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف في شرح الاشارات
فالفاعل اذا اوجب الجسم او اوجده في مكان لا محالة اذ لا
يتصور وجود جسم لا في مكان فالتأثير في حصول الجسم في
مكان من تتمة تأثير الفاعل في وجوده وليس من الامور
التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان
الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التأثير في وجود
شيء بدون تحقق التأثير فيما هو لازم لوجوده فان
وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم والثاني
ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا
الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس
الامر فلا يتم الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا
بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير
الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها

لا يقتضي مواضع معينة بل يقع في امكنتها حيث اتفقت فان
الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر
في جزء آخر منه صح بان الدليل فيها دفع عن الاجزاء
البسيطة من العناصر بانها اذا اختليت وطبعها اقتضت
بكلها فلا يتعين اجزاء موجودة فيها دامت الاجزاء موجودة
لم يحل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنتها هي
اجزاء من مكان الكل الغالب من اجزائها منه فلا يدفع ولا
يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا
لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان
الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم
والخفاف منها الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع
اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد دعوى الكلية وقال
ثابت ابن قرة ليس شيء من الامكنة حال لجسم به دون غيره
حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بالطبع دون ما عداه
واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان

اعراض
النكرة كلها

الجزء

الجزء يميل الى الكل الذي يجذبه بجبلته الجنسية لا لان الطبع الارضي يطلب الحيز
ولهذا لو توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب
آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيان
في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها
رفعت الى مكان فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه فلك ح
لانحدر ثم يقع ذلك الحجر اليها لطلبه الامر العظيم الذي
هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب
العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض
ويقف حيث يتهيأ تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع
الاجزاء طلبا واحدا وفي المكان يلتقي الجزء الواحد كل
جزء لا جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا
لا من الارض
وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فيلزم
من ذلك استدارة الارض فكريتها وان يكون كل جزء منها
طالبا للمركز ولما كان مذهبهم ان المكان هو البعد لا
السطح علما بجزء كان عنده لكل جسم مكان حتى للجهات

فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل في حيزه في مكان واما القائل
بان المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس الجسم عنده
في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحوي من
الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى بعض لا يكون
المكان الطبيعي للجسم الواحد الا الواحد اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا
ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما
وخلي مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان
ليس طبيعيا لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر حال
كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين
ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانا
طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب
المكان انما يكون اذا لم يكن في احد المكان هو مطلوبه
وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتيهما بالقسر
ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه
الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما

طبيعي

فقط

فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد وقوله
وقوع الجسم لا على سمتيهما مانع من التوجه اليهما معا فلا
يجامعه كونه مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع
هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس
للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي
زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد
على مكان البسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة
البسائط متساوية في قوة الميل الى اماكنها او يكون
مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان
الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده
فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى
مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض
عليه اما اولا فبان المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان
الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما خرج لعدم

الجسم

المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا أقول فيه نظر لأن الحركات
الطبيعية تشتد عند القرب من أمكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب
إذا كان في مكان وتساوت منه بسائطه بحسب قوة الميل إلى أماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان تام تساوي النسب إلى أمكنة بسائطه
بل يكون أقرب إلى مكان بسيط من بسائطه فيغلب ذلك
البسيط على سائر البسائط ويجذبها إلى مكانه وأما ثانيا
فبأنه يجوز أن يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان
الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما أن لكل جسم مكانا طبيعيا
كذلك له شكل طبيعي أيضا وذلك لأن الجسم لو خلي وطبعه لأحاط
به حد أو حدود لوجوب تناهي الأبعاد كما سيجيء بيانه ويكون
له من جهة تلك الإحاطة هيئة ولا نعني بالشكل إلا تلك الهيئة
ثم إن تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد تقدم فيما أنه لا مؤثر خارجا
فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بأن الشكل يتوقف
على تناهي أبعاده ولا شك أن طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي أبعاده
وما يتوقف عليه الشيء الذي يستند إلى ذاته لا يكون على اقتضاء ذاته

اثر من الاعراض

ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان أيضا لأن حصوله فيه موقوف
على وجود المكان الذي لا يستند إلى ذات الجسم وأجيب بأن
وجود الجسم لا يتصور في غير المكان عند القائلين بأنه البعد فوجود
المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الأبعاد سهو ٣
فإنه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو هو والواسطة
إذا لم تستند إلى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت أمرا غريبا
قطعا بخلاف ما يستند إلى ذات الشيء ولم يكن لازما وهو ظاهر
أو ما يلزم ذاته من حيث هو هو فإن وجود هذا اللازم
من تتمة فرض وجود الشيء في نفسه فلا يكون أمرا غريبا أيضا
نعم لا شك في وروده على القول بأن المكان هو
السطح فإنه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف
على وجود جسم حاو وهو أمر غريب قطعا والطبيعي هو
الكرة يعني أن الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لأن
الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل
الواحد لا يفعل إلا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه

افعال مختلفة فان المختلفة من الاشكال يكون بجانب منه
خطا وآخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة
والنقض اما المنع فهو انا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد في
القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك
هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها
في القابل الواحد امور مختلفة وانما يتم ذلك ببرهان على
تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه
آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز
الاشتراك في الشكل لان الاشتراك في الشكل يستلزم الاتحاد
في الطبيعة كما ان الاختلاف في المكان يستلزم اختلافهما
في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف
العلل واما اتحاد المعلول فلا يستلزم اتحاد العلل فان
قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك
في العلة فنقول ترتيب الاولى انه لا يستلزم الاختلاف فيها في
امكان اسناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن اسناده الى

الى الطبائع المختلفة فلم ضمنتم بان الشكل طبيعي لجسم بان
عروضه للاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير فيه
المقادير يستند الى الطبائع فلا يمكن استناد الاشكال
اليها انم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة
حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين الشكل
بازاء خصوصية الجسم من الصورة النوعية واما النقض
فمن وجوه الاول انها الارض بسيطة وليست كرة بما
عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها
الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة
عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها اجزاء
من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل
لها من الاشكال فلا جرم تغير شكل الارض عن ذلك الاقتضاء
المقتضي لتلك الخسوفات فيكون خروجها عن شكلها
الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء جسمها
طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون

البسيطة المستندة الى الطبيعة الارضية حافظا للشكل القسري عن الشكل
الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما
يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان
الطبيعة كما اقتضت شكلا مخصوصا اقتضت ايضا كيفية حافظة
للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول
بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل الطبيعي
حافظا للثاني ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظا للشكل
القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة
في ذلك وثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر تتمكن
الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب
المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر وبالموضع ايضا لان تلك
النقر موجودة بالفعل في جانب من الفلك دون اخر وكذا
المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل
الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف
المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان

الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن انقلبت
به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هي
كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك
الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصورة
المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد لاختلاف استعدادات
مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه
يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا
الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور
تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين
نوعيتين في الكواكب والتداوير والخارج المركز وهو محال وانه
اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع
فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان تتصل بالفلك صور
متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط
فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يندفع الاول
بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركبات وقد حل فيه

صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون
في كل عنصر هنالك صورتان نوعيتان والثاني بان يعرض
تركيب البسائط ان يفرض في الجسم قوة وجزء آخر منه قوة اخرى حتى يكون م
اذا كان اجزاء آخر كان له قوتان وليس الامر في الافلاك كذلك
اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية يختص ببعضه والثاني
بان كل صورة تقتضي في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة
واحدة فعلا يقتضي الا شكلا مستديرا اذ قال انها ان القوة
المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي
اما ان يكون بسيطا او مركبة فان كانت بسيطة فيها اما ان
كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان
كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان
كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة
فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل
واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة
كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون منع طبائع

الاجسام ما يمنعها عن ذلك او يجيب بانا لا نم ان القوة المصورة
ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان
كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها
في واحد واحد وكذلك لا نم انها ان كانت مركبة في مركب
يلزم ان يكون الحيوان كرات انما يكون كذلك لو كان فعل
القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد
وذلك ممنوع والمعقول من المكان هو البعد المكاني و مجموعه
لا يقصده المتحرك ولا يشار اليه بالاشارة الحسية فانه
يتوجه هنا وهنا ولانه ينتقل الجسم عنه الى ولانه
يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت
زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للمعدوم
المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية
اما الانتقال فاما كما مر واما الى فضاء فالمحيط [illegible] موجود
واما في الحركات الارادية فهي في [illegible] خاص بالانتساب الى الاجسام
التي هي فيه [illegible] حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه

في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط
ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل
فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقط المتوهمة
في وسط الخطوط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم
كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال
الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر كذلك والتقدير
بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت
بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته
في مكانه فان لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة
ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم
ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة كالخط مثلا
لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين
او في الجهات كلها فعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا
لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن
والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه فيجب ان يكون مماسا للسطح

الظاهر من المتمكن في جميع جهاته دا لا لم يكن مع الحال فهو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما ذهب
ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء او على الثاني
يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي
في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك
البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله
الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون
امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم
لئلا يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب
ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه
مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر
المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة
وح يكون اكثف من الاولى المجردة والطف من الاخيرة على ما هو المشهور والى
هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد
للاحتمالات على الثلاثة ولما اقام الدليل على كونه موجودا بطل

مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الاخران ومتى ابطل واحد منهما تعين
الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد وقال فان الا
مساعد عليه فان العامة كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء
وكذلك انهم يريدون اطراف الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه ما طراف الاناء
هو البعد الممتد في داخله لا السطح الباطن اذ هو غيرها وايضا فانهم
يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون
ان السطح قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا وايضا حكم الذهن بان
الجسم فيه هنا او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا وعلم
ان البعد منه لاحق للمادة وهو الحال في الجسم وعلى نوع مساوية صحته
ومنه مفارق تحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها وتداخلها
بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة
جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان
لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين
اي نفوذ البعد القائم في الجسم الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول
اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل

ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان
المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو الموجود لزم من تمكن
الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم في البعد الذي هو مكانه وتجويزه
يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع
تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول العالم في حيز خردلة
واما البعد المجرد الذي لا يتقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها
بحيث ينطبق على البعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن
المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ
امتناع التداخل هو الحجم والامتداد وكل ما لم يتصف بالحجم والامتداد اصلا جاز
التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالحجم والامتداد في جهة او جهتين
فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها
في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق
وكل ما اتصف بالحجم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة
العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه باسره ولم يتميز
احدهما عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل
وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم
من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز
فرض الانقسام وتعين التحاديد والابعاد دون الهيولى اذ ليس من شأنها الابعاد
وكذلك الصورة الجسمية فان اتصافهما لما فيهما من المقدار
والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس اعظم من الجزء
فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة

التي ليس من تلك الجهة نظر فتطرها وكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت
مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يشكك العقل في ان هذا البعد الموجود
المشار اليه في هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليشكك
في ان هذا الشخص الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول فيه نظر لان
للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا ان اقتضاء البرهان على ان المكان بعد مجرد
موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس هنا
الا شخص واحد لتعارض صحيح البرهان ليس بمقبول بل محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية
كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه
موجود واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة ولهم وجوه
اخر منها انه لو كان المكان هو البعد المجرد فلا يخ اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال
من مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وينقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى
نهاية وهو مح لما مر في ابطال التس ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس
البعد على ما هو المفروض يكون قابلة للحركة الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان
داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك
مح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد
المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول لكن الجواب بانا
نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التس قوله يلزم ان يكون للمكان مكان
قلنا لم لا يكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان
الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون
للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التس وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو
غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة
بالبداهة

بتجويزه في البعد الذي هو المكان والا لاستغنى عنه فلا يحل في المادة على ما هو حال البعد
القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا
يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول لغيره ومنها انه لو
كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان
والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون البعد
القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق
البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق
بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان هو السطح
لتفاوتت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره انه لو كان المكان
ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتفاوتت احكام جسم واحد في حالة واحدة
بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه متبدل عليه السطوح المحيطة به
مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة
والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا
بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان
ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال
الامكنة اذا كان باشيا من المتمكن فيها كان حركة واذا كان باشيا من غيره
كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون
موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك
بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون الان

٢٢٥

المحفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف لا اذا سافر من بلد الى
بلد يلزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت
في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق
له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له وهو لم يتم المكان اشارة الى دليل آخر
للقائلين بان المكان هو البعد فتقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان
هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا
له فليس المكان يعم الاجسام كلها والذي يعرف بالسطح غير موضوع مع انه مناقض لمقالتهم
فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا انا نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه
لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا به ابدا لك
هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فيا ليتهم نسوا ذلك وانكروه حتى التزموه
فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول
كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض
لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب الوضع فلهما من
كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يتبدلان المكان ولهما نقلة من
مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته
بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى
مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله لانا نرى
انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر
مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومتبدلا
بسبب حركته الوضعية مكانا بآخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه

لوجب

٢٢٦

لوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح بتة او قد يقال ان لهم ان يخصصوا قولهم
كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنها المحدد
وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا عرض لها
حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المستقلة عن اجرام
الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس
الى الامور الثابتة بسبب الحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها عن مكان الى
مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه آخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي
خرج عنه الحجر الساكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك
الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل
ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون
موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل
المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا
موجود حال ما يعرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا
الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر
فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يعرض هذا
الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الخفيف فدل
على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف
ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان
مالي له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح فالسطح لا يكونان
متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها
اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلت الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل

[illegible] بالجسم [illegible]
[illegible]
الموهومة [illegible] ان كان ذلك [illegible]
[illegible]
ومنها ان المتمكن [illegible]
كل جزء من المكان جزء من المتمكن [illegible] يكون كل جزء من المتمكن [illegible]
فلو كان المكان هو السطح لم يكن [illegible] الجسم المتمكن في مكانه [illegible]
[illegible] ان المكان هو السطح [illegible]
[illegible]
[illegible] المكان [illegible]
بان المكان هو السطح [illegible]
[illegible]
[illegible] ابتنى [illegible] بانه لو جاز ذلك [illegible] لزم ان يكون زمان الحركة مع العائق مساويا
لزمان تلك الحركة بدون العائق واللازم ظاهر البطلان [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ساعات [illegible]
[illegible] نسبة معاوقة [illegible] الملاء الغليظ [illegible]
[illegible] معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون [illegible]

[illegible]
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الحركة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] معاوقة [illegible]
[illegible]
[illegible] نسبة [illegible]
[illegible]
[illegible] الملاء الرقيق في [illegible]
[illegible] ساعة [illegible] معاوقة [illegible] عشر معاوقة الملاء الغليظ [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المعاوق [illegible]

[illegible]

شيئا من الزمان و[illegible] بين السرعة والبطوء شيئا آخر [illegible] بينا ان الحركة [illegible]

[illegible]

[illegible]

مستوعبة للزمان وانه بحث مع كونه علما في التحقيق فطلبا للتدقيق انه ابطل فضل المعترض بالمنع

بجعل جانب الكبرى بان يحمل المنع وتم بعينه اثر مشى الدليل وبا بطاله ينهدم بنيانه علما من تقريره

مشروحا واما المنع فهو ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان الكل من

الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدود هو القاسر

لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءا في تلك الصور الثلث فذلك

هو مطلوب المعترض فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوقة تستغرق قدرا

من الزمان وحد الحمن السرعة والبطوء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم تزيد تلك

الزمان بسبب المعاوقة وتتفاوت بحسب تفاوتها وان اراد ان القاسر لا تتفاوت في سائر

الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدود لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت

اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني

الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاوق

الحركة في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة ايضا ممنوع فان ذلك الامر الآخر

لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الآخر هو الميل قال المصنف في شرح الاشارات

ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد ذات

وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فالسرعة للشيء

بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك

عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت

نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكانت صدور حركة معينة منها

ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم

اعني الصغر والكبر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني انذماج الاجزاء

واتساعها

حسبما شئنا او غير ذلك وذلك الامر هو الميل فهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة

من السرعة والبطوء هو الميل ولكن سلمنا ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا

للحركة في تاثيره فلا نسلم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا

آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بايدينا قطعة من المقناطيس

مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى السفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس

ويتنازع في الحركة بحسب تباعده من المقناطيس وقربه ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان

يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي امرا وتقتضي معوقه

عن اقتضائه وذلك علة غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد فالطبيعة

والنفس واحد منهما تقتضي الحركة والآخر معوقة عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير

اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة

لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور

فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارج ايضا وذلك يتحقق في الخلاء

انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه الى المقدمة

القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد

المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة

~~القسرية على عدم المعاوق الداخلي اعني على عدم الخلاء بل على المعاوق الخارجي~~

~~اعني على امتناع الخلاء~~ لان المعاوق الداخلي يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا

المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده

تحديد حال الحركة وذكر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله

ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدأ

الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بما هي مقتضى فذا

من الزمان فقال انه الجواب الصحيح عن نحو هذا فقضاء الحركة بتمامها قدر من الزمان لا يمكن
ان تنقضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان ولا
ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا يستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة
واما التعين للزمان فهو لاجل التعين من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض
انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما
يتم لو بين ان تلك الحركة جزء موجود في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم
لا يكفي في هذا المقصود وبين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا
انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان ذلك اي بيان امكان
وقوعها الا بكون التقسيم اذ يجوز ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر
فلا لجواز ان يقال الزمان الذي تقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالوهم
فكيف تقع الحركة المقتضية في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على الجزء
الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه
يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا
حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيحكم بان ماهية الحركة
من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا
يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل تقتضي مطلق الزمان ولما كان الجهة مناسبة
للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاين الا ان المكان مقصد المتحرك للحصول فيه
كما مر والجهة مقصد المتحرك للوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد للاشارة
الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد
الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكر من انه طرف الامتداد
الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او يكون منقسمة لا

الى الامتداد او يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة تسمى جهة فان قيل
فالجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم
فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها
كما ذكره سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والتحت والسفل ايضا متبدلتين
قلنا نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي يكون قائمة به لتحركها بحركته واما
حركته الى جهات تقوم بالجسم الاخر او حركة الجسم الاخر الى جهات يقوم به فلا
مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك
المحدد لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة
اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان
اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه
يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة
للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا
ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى
الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر
آنفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها
وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق و
سفل وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال
والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان
المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه

والشمال ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله
وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القايم اذا صار منكوسا لم يصر
ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهما
جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات المتبدلة بالعرض غير
متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات
غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور
وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان
يحيط به جهتان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي
هو اقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه
حركاته بالطبع وبها يكون حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه
بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت اوهامهم
على هذه الجهات الست ثم اعتبروها في ساير الحيوانات ثم
عمموا اعتبارها في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على
ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلث
متقاطعة على زوايا قوايم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا
ان امتياز بعضها عن بعض موقوف على اعتبار الاجزاء المتمايزة في
الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو
قايم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميها باعتبار عرض
قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميها باعتبار ثخن

قامته

قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي
مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوايم فان العامة غافلون عنها وان
امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على
بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات فاذا لم يعتبر كانت غير متناهية
لامكان ان يفرض في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات
غير متناهية الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك
بما فيها من الكواكب وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني
المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها
الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك
يسمى بفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع
ولذلك يسمى فلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت
ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك
هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي ان
جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا
لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت تتحرك بحركة واحدة
بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب
السيارة السبع ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها
الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب
الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون

الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المصنف ان تكون الافلاك ثمانية بان
تستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل
بها نفس تحركها كما قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المعلم فيجوز ان
تكون سبعة بان تكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل و
يتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسبعة تحركها
الحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يعرض
دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من
برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واثنى عليه ويشتمل تلك الافلاك
الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا
من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة
والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف
اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل واحد منها لنظام
مخصوص عائدا كل حال الى مثلها بعينها وما يقال من اثبات الافلاك
على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة مأخوذة من الفلاسفة من
نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد
في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف
ولا اختلاف حال غيرها بل تكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تتحرك
اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع
وبعضها لم تثبت لكون ادلتها مدخولة ولو لم يبتن على تلك الاصول لقول

المختار

ان المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان
الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان تسبح في الماء فتسرع وتبطئ وترجع و
تقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول
فما ذكروا اثبات المطلوب بناء على وجوه لازمة ولا يتضح الا اذا علم المساواة
ولعلها مجهولة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان تكون الاختلافات
المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشيء ومنشاؤه عدم الاطلاع على
مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حسية يجزم العقل بها
عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات
الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة تشكلات
البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد
من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر و
الكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت
القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار
وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان تكون الحال على ما ذكر غاية الامر
انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار
يجوز ان يسود القادر بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة
الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز
ان يسود ويبيض وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية
وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها
يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويحرك النيران

على مركزيهما بحيث يصير مجموعهما المظلمان مواجهين لنا في حالة الخسوف والكسوف
اما بالتمام وذلك اذا كانا تامّين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير
تامّين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنها لا تجزم
بتمام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره
من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكون بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل
هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم
بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر اناسا كاملين فضلا متحققين في
العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب
ارادته على تقدير ان يكون المبدا موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب
من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب
القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير
ذلك مما هو مذكور في شبهة القادحين في الضروريات والحاصل
ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرى
به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للكلام
وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتناء عليها فان المذكور
فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرناه
بعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما في كون
ان محدب الحامل مماسا لمحدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره
ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج
اليه وكما في كون ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد لان حسن

الرصد

الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من
الكواكب وان يكون الشمس واسطة النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة
بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة
وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات
وهو الزهرة والعطارد
ذكروها على سبيل التردد دون الجزم كما ان الاختلاف حركة الشمس بالسرعة
والبطؤ اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما
ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول
الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه
لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على
ذلك الوجه وان امكن على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف ح ويكفي بهم فضلا
انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها
على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض
في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول
والاذهان ومن تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات يشهد ان هذا
لشيء عجاب واثنى عليهم ثناء مستطاب تداوير وخارجة المراكز والجميع اربعة
وعشرون اولا فنظر اما اولا فلا تصريح في ان الافلاك الجزئية انما تكون
تداوير وخارجة المراكز وهذا خطأ فان من افلاك الجزئية للقمر جوزهرا وما لا
يتم فلك ان مواقعا المراكز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور
يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا للتداوير ستة
ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارج المركز

فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فى تعداد
الافلاك الجزئية فيصير ستة عشر وهى مع الافلاك الكلية التسعة يرتقى الى خمسة وعشرين
على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمايل فلكا برأسه بل جعلوها مع المايل
فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر بين كانت تلك الكرة جزءا من
الفلك كالمتممات غير معدودة فى عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين
الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو فلك
الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثانى
من افلاكه ويسمى بالفلك المايل فتلك الكرة يجب ان يعد فى الافلاك وليس
فلكا كليا والا لكان المايل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف
ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية فيلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة
والف ونيف وعشرين اى اثنين وعشرين او خمس وعشرين كوكبا ثوابت
رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة
والكل اى الافلاك باسرها بسايط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة
للاشتعال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان تكون الجهات
متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد مر فى موضعه ان الجهة انما يتحدد بالفلك وفيه
نظر لانه يجوز ان تكون المواضع الطبيعية لتلك البسايط متجاورة بحيث يكون تلك
البسايط مجتمعة معا متألفا بعضها مع بعض حال كونها فى احيازها الطبيعية اولا
ولو سلم انها خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون
احيازها الطبيعية مع احيازها التى هى فيها حال التأليف متساوية فى البعد عن
مركز العالم فينتقل اليها بالحركة المستديرة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل

المستديرة لا بالحركة المراد

حينئذ نظرا الى الطبيعة اجزاء الفلك انما يلزم امتناعها ... اقتضاء الطبيعة الفلكية وايضا ... لبسايط فى المركب لم يلزم الميل الى الاحياز و ... ابطال هذا الراى انما يتم فى العناصر

المراد بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعنى الحركة
الاينية فان النقطة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها عن
مكانها فيكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك فى مكانه الذى لا
يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة ونظايرها
فانما تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتى الفوق والسفل
دون ساير الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه
الطبيعى على دايرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتى الفوق
والسفل فلم يلزم تحددهما قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى
قولكم يلزم ان تكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم
ان اشتعال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يمكن بحركتها الى احدى جهتى الفوق
والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة فيه ولكن
انما المح ان تتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان تكون الجهة متحددة قبل
الفلك لا بالفلك على انه هذا اعترض عليه بانه انما يثبت بساطة
الفلك المحدد للجهات اعنى الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو ظاهر
خالية عن الكيفيات الفعلية اى الحرارة والبرودة و الكيفيات الانفعالية
اى الرطوبة واليبوسة هذه هى الكيفيات الاربع وان كان كل منها مبدأ
للفعل والانفعال لكن الفعل فى الاولين اعنى الحرارة والبرودة اظهر كما ان
الانفعال فى الاخريين اعنى الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين
والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان
لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل

ان يكون

اعلم ان جميع ... الفلكيات ... الجهات ... المحيط ... الافلاك ...

الفلك وهذا الدليل لا يتأتى على تحديد الجهات بمحدد ولا يعم الافلاك
الباقية والحجج العامة التي انما تحكم بالاستدارة بدلالة الارصاد وتطرد الى كل
مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه
الجسم الى جهة والمستديرة يقتضي صرفه عنها وقد منع التنافي بين الميلين اذ قد
يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة في الكرة و[illegible]
كما في التخلخل انما المتنافي الاستقامة والاستدارة متعاونة حركة [illegible]
صادرة عن الجسم بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين ان لا نسلم
ان الحرارة والبرودة توجبان لمحالهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك
في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان تكون فيها حرارة او برودة بلا خفة
وثقل فان قيل الحرارة علة للخفة كما ان البرودة علة للثقل فيمتنع تخلف الخفة والثقل عنهما
في الافلاك [illegible] المتعددة لان علتهما [illegible] فتخلف الاثر عن العلة انما هو
بعدم القابل [illegible] توجب الحرارة في العناصر قابلها [illegible]
متحركة غير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم يجوز ان تخلف الخفة
والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانا
مقتضيين لهما قال الشيخ المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان قال
لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو حركة
الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق لكونها بسيطة والتالي
باطل والا لكان الاقرب من الفلك يحترق كرؤوس الجبال الشامخة ولم
يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا بل الاشبه ان نور الشمس دون السموات
التي هي في غاية الحرارة مع انها في المركز [illegible]

كقطرة

بحرو

كقطرة في بحر [illegible] والجواب ان مراتب السخونة متخالفة بالنوع فيجوز ان تقبل
مادة الفلك الامر مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يظهر حرارته في عالمنا وليس
[illegible] حرارتها [illegible] التسخين منها [illegible]
[illegible] الشمس [illegible] الفلك [illegible]
الاجسام الكثيفة [illegible] اشياء [illegible]
الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة [illegible] الافلاك الحارة بالافراط
تسخينها [illegible] كرة النار [illegible]
الدليل لزم ان لا تكون كرة النار حارة [illegible] بان [illegible]
[illegible] الافلاك [illegible] اذ لا افتقار لها [illegible]
كما [illegible] في [illegible] والاجرام من علم الكيفية [illegible]
[illegible] الرطوبة [illegible] سهولة قبول الاشكال [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible]
في الاجزاء القابل مع وجود الرطوبة واليبوسة [illegible]
عليه [illegible] على الافلاك [illegible] والجواب [illegible]
ولوازمها [illegible] الكيفيات كالمزاج والفعل والانفعال و
[illegible] الازم [illegible] والجواب [illegible]
شفافة [illegible] من [illegible] من الكواكب [illegible]
غير الفلك [illegible] واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار [illegible]
النار [illegible] والارض [illegible] ان تلك العناصر وان كان [illegible]
الكرة [illegible] النار [illegible] من [illegible] الارض والماء فقط

واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرج عن الكروية ولا تبعد الحار عنها
لا تنتهي الى حالة لا يصل اليها الا الدخن ويستبعد عدم امتزاجها من ازدواجات
الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر لا يخلو عن حرارة وبرودة
ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها فقط ولا يمكن اجتماع الاربع
لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين
من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري والجامع بين الحرارة واليبوسة
هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو
الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الحدس
الذي هو اعتبار احوال الاجسام الثقيلة بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها
بالاستقراء الا على البيانات الحسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك
اليه ما لا يستبين ههنا قال الامام من حاول حصر البسائط العنصرية فقد
حاول ما لا يمكن الوفاء به ثم الناس لما عجزوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا
تركيب الكائنات مبتدئا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم
يجدوا بهذه الاربعة فكر في تركيب اجسام اخر ولا تحللها اليها فلا جرم زعموا
ان الاسطقسات ليست الا هذه الاربعة انتهى كلامه فقد يرد عليهم ايجوز ان
يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على
واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات الاربع
التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة فلا يكون
الهواء حارا رطبا لانه حار ليس في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشدة
وغيرها فلا شك ان المتوسط بين الحرارة والبرودة والمعتدل ليس لها حد ولا نهاية لها

فان الجم

فان اعتبر عمل بعض عنصر ايضا بشيء بطبعه وزاد العناصر على الاربع والا لزم الترجيح
ادرت فما وجه ذلك الترجيح من غير مرجح فانا نقول ان لو اعتبر السبعين
العدد وحصرا او دون بعض اياها اذا اعتبر الجميع العدد وحصرا واحدا فلا يلزم
ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال يجوز ان يكون فعل طبيعة عنصر واحد في
مادة مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في
مادة متشابها غير مختلف لانا نقول انهم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس
معناه ان لا يختلف حال المنفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل
منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط اي كل واحد من
العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس اي الهواء
نارا وبالعكس اي الماء ارضا وبالعكس فهي ست صور لا يزيد عليها الانقلاب
الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب
النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا بواسطة الماء وبالعكس اي اربع صور
لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسائط
كما ينقلب النار ارضا وبالعكس بعناصر ثلاثة لا غير فالجميع اثنتا عشرة حاصلة
ضرب كل من الاربعة في الثلاثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات
التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل
بحيث لو رئيت ولا احرقت ما قابلها على بعض الاجرام فانه انطفت
هواء واما انقلاب الهواء نارا فقد لم ينفخ على الكير وسد الطرق
التي يدخل فيها الهواء الجديد [illegible] فانه لا يحصل كذلك الهواء
تحرقه قوة يعمل عمل النار من الاحراق كما ان القمقمة [illegible] في غاية الحرارة

نضج بزر جوان بلا نار بعد كابر فيما يحرم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث
هناك نار بطين جديد واما انقلاب الهواء فلان الطاس المكبوب على
الجمد تركبه قطرات ماء كلما نحيتها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات
لا تخلو عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح
وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من
الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسامات الضيقة واما
ان يكون من خارج الطاس فذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس
اليها فذاك هو المطلوب واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء
المطيف بالطاس وتنزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات
فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها
وجذب الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما
برد الاناء الذي يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت
وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهو ايضا باطل لان الهواء المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة
الهواء تجذبها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم
احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها
والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من
الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل
دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوي
فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى

مع بقاء الاناء بحالة الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه
يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة وقد اعترض على ذلك اولا بجواز ان يلحق
بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور الاناء
دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب
في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه
تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا
فلا ينفد ولا يتناقص ولا يتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول
انه اذا كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير
الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء
الى ان يجري الماء جريانا صافيا والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كانت برودة
الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الذي يحيط جميع سطح الاناء بحال
بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال
القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات
متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر
تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بها يحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاناء
الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكورة
لشدة برودته يفيد الهواء المحيط به والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة
يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفيد الهواء ما دام على سطح الاناء
واما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وعن الثاني بانه لا يلزم
من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه

لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحو في
قلل الجبال فيضرب الصر هواءها فيجمد سحابا لم يلحق اليها من موضع اخر وكلا انعقد من بخار
متصعد ثم نرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك
بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد هذا اهل المساكن الجبلية امثال ذلك
كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد
الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تحمى الشمس عليها اشهر
وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء بالبرودة
فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن
يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
ذلك بعدم شرط او وجود مانع لم نعلمها بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض
الاول واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير حجارة
صلدة واما انقلاب الارض ماء فعندما تحلل الاحجار والصلبة الحجرية مياها سيالة
تعرف ذلك اصحاب الحيل ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان
الانقلابات بالوسط او بوسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا تحلل الكثيفة
لما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى
والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي
عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار
من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانصاف يابسة
لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء
الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه
من النار
الكثيفة

البرد في اللغة على ما قال الصراح [illegible] صاحب الصحاح [illegible] ويريد بها هنا البرد الشديد

يوم الصحو روزى كه آسمان مانند [illegible]

اما انقلاب الماء هواء فعند [illegible] بحيث يتكيف بالكلية [illegible] عند غليان القدر [illegible] والاكثر [illegible]

بالتجربة

بل لاجل غلبة اليبوسة على النار

الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب
الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس
مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها
وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان
يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برودة المائية التي في الرطب لا بسبب
الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب
بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته اليها فلكم ان لا يكون
في اليابس يبوسة تقتضي هي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس
اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل
انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك
ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك
لا يقال بان الفرق بين المناقشتين احدهما تجويز كون الحرارة في النار التي عندنا
لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها
لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاول خروجا عن الانصاف
دون الثانية لانا نقول الشيئان المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا تنكسر كل من
الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية متوسطة بينهما في الشدة والضعف فاذا كان الحرارة
في النار لاجل مخالطة الهواء وجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة
الهواء الصرف لكن الامر بالعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار
بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان
يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها

اذا خمدت و ارتفعت سخونتها فتكون منها الاجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق
واعترض عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة
من الارض المحتبسة في السحاب وهذا الظهر فيكون قولين وايد بما حكاه من ان الصواعق شبه الحديد
تارة والنحاس اخرى والحجارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد
هذه الاجسام في معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ ونص
على ذلك الشيخ في الشفاء فتفسيره بما لا لون له او لا ضوء له سهو فان الزجاج الملون
شفاف اذ لا يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم
كشف او رؤيته والاول هو الشعاع النيّر وهو والثاني هو الشعاع البصري يعني ان
النار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما ورائها
من الكواكب واما النار المضيئة التي تلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على
انها ليست شفافة لانها قد تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها لنفوذ
الشعاع البصري فيها ولانها يقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح
اخر وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ
الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل يوجد نار صرفة
لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها فهي ايضا تكون شفافة لانها لا يقع
لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات
اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل
عن مصباح آخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب
فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوايل الميزان
ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا يفارقه

ثم نعد

ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة
بالقرب والبعد بالنسبة الى الاعتدال فيتفاوت محالها في الاستعداد والوحدة
الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان
المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة
قليلة الاثر بعدم المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال و
الوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال
والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبداء الفياض مع
عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان المركب
الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان
كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط
اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره
وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه
اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة
وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات
المتقابلة بحسب الاسنان المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور
بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين
طرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين
امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة
الى حد معين لا يجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان
بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا ما دام حصل ذلك المزاج للانسان

يهلك وكذا الحال نقصان الحرارة الى حد معين لا تتجاوزه واذا جاوز لم يكن مزاجه بل
ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان يهلك
ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات فهي اى الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات
المتضادة في الممزوج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير
المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن
الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط و
اما خروجه عن الاعتدال في الكيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة
والرطوبة او في البرودة واليبوسة او البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام
اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل
لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متفاوتة
فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتفاوتة
بعضا آخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة
فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة
من كيفية الى اخرى فلا يحصل فيها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه
بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية
بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى
السفل كالارض والماء في جهة العلو فتمانع الاجزاء وتقاوم لتساوى قوى الى
الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها لكنه نادر وجود ذلك المعتدل واما امتناع
فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضى
سوى الاجزاء اذ السبب لبقائه غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد

المعتدل

المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز
ان يكون مكان احد البسايط للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا
يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية
تقتضي حصوله في مكان بعض البسايط وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم و
ان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسايط كذلك
بالتخلخل فلا ضرورة الخلاء وايضا يختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده
وعدم تحقق ذلك اقرب ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع
وجود مركب متساوى ميول البسايط لا على امتناع وجود مركب متساوى مقادير
كيفياته الاولى اعني الحرارة والبرودة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني
دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال
في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان
يكون كيفياته الاولى متساوية ويكون ميول البسايط متفاوتة بحسب تفاوتها
في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما
نقلناه من كلام المحقق وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر
وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون الانسب بحاله مثلا شان
الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة
الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي
وبالمعنى الثاني يقال المعتدل الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي
والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان

يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او
ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد و
ارطب او ابرد وايبس فيتولد منه تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية
على زعمه او كان تقسيم المزاج ح الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي
الراي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما
ما توجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين احد
الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة
واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين
متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق بالممتزج
او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين
غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمه زيادة
كل على الاخرى وههنا على قدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج
اما بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية
اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان
والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة
او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة
مع اليبوسة فهذه ستة نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما
وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما
لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة
او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة فهذه اربعة نضربها

في ثماني

في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث
مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع الزيادة الاخريين والرابع ستة عشر
قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او
زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة
كل اثنين مع نقصان الاخريين وهي ستة لان الاثنين اما الفاعلتان
او المنفعلتان واما كل من الفاعلين مع كل من المنفعلين فمجموع الاقسام
الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج
بكيفية ثمانية لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات
الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة
فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب
الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع
لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون
الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها
بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات
فالاقسام ح خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل
الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب
عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع
فانتقض بذلك الاجمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني
واجيب بان الاعتدال الطبي للمزاج مبني على التناسب بين الكيفيات
على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللايق بحال المركب ان يكون مثلا حرارة

وهو الخروج بالكيفيات الاربع جميعا

ولا يتصور الزيادة والنقصان اللايق للفاعلين والمنفعلين
ولا يتصور في الفاعلة والمنفعلة الزيادة على الاخرى
الا بزيادة كل من الضدين على الاخرى

ضعف برودة ورطوبة ضعف متوسطة فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه
معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن
ان يتركب من نوع ذلك المركب فلا يتصور مع زيادة الاجزاء الحارة والباردة
كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا
مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة
اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج
عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك الفصل

الثالث في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وآخر
البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام
فقال وتشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد
لوجوب اتصاف ما فرض لا ضده به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه
يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض لا ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي
اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه
يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه
التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه مع فرض
نقصانه عنه وذلك بان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه ونفرض خطا آخر غير
متناه ايضا بعد مبدأه وذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان
ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني
يلزم ان يكون متناهيا والاول ايضا زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا

متناهيا

الفصل الثالث في بقية الاحكام

متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لاتناهيهما فيكون لاتناهيهما محالا وهذا هو البرهان
التطبيقي المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة
بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به هذا برهان
آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعني الى البعد
ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع وكان
بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين
واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى
بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني البعد الاول
وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع
بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي
اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل
في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل
الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين
الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا
يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة
اذرع وعلى هذا ازداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه
لكونه محصورا بين حاصرين فلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير
ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لما وان البعد ما بينهما الذي هو متناه
بالضرورة تم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان

برهان التطبيق

برهان الترسي



وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دايرة ونقسمه
ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام
فتحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدايرة التي هي اقطارها وتحدث عند المركز
ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحد من تلك
الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط به اربع قوائم
وقد قسمت هنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قايمة يحيط بها
ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان
ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية تكون الانفراج بينهما متساويا لامتدادهما ولكن
لانه اذا اوصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المنفصلين
بخط مستقيم تحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث
متساوية لقائمتين فلما كان احدها اعني التي بين الضلعين ثلثي قايمة وجب
ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المنفصلين
متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحد منهما ثلثي قايمة
ايضا فتكون زوايا المثلث متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين
قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتدا مائة كان
الانفراج ح مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية يكون
الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدادهما
ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر
الابعاد اقول لا يخفى على المتامل ان كلام القايل الاول مما لا يكاد

يصح

الضلعين



فوجب ان يكون كل منهما ثلثي قائمة

بين الضلعين ح

يصح لان دعوى المساوات بين الضلعين والانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية
بانها بمقدار ثلثي قايمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع
وحيث لم تقيد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان يقال نفرض
خطين منفرجين كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا
وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد
بينهما غير متناه بالضرورة اشبه بالبرهان الترسي فقول القايل الثاني واصل هذا
البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على هذين
البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي
لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المص قبلا انهما
انما تدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا يدل
على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك
اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم
تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان عند تلك
النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل
واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة
اي متحدة بالحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة
الى انها متماثلة وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر
المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة
لا بد ان يكون لمرجح مختار لاستواء نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على

كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات
واحوال القيامة وتبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة
وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام
بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك
واجيب بان هذه الدلالة انما يصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس
كل واحد منها لكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم والاخذ بالظن وثانيها
انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية
واجيب عنه بانه لا يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان
جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلام جزئية فلا يدل
على الحكم الكلي والنص فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم عليه
كيفية عند بها يستلذ بمماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استوائها الكل
في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم
لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في
الحيز فالاجسام باسرها متساوية فلا تكون متساوية في الماهية اجيب بان
الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم
لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد
الدال على ماهية الجسم مع اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة
فيه ولذلك اتفق الكل على انها متماثلة فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد
وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما القابل للابعاد او المشتمل عليها
ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها ودلك

تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمص توهم ان المراد بتماثلها اتحادها
في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت ببقائها
ذهب الجمهور الى الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة انا نعلم بالضرورة
ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات
بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض
بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال الاجسام
لا يبقى زمانين وزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض
غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون
والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان
ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام انه اعتبر النظام
قيام الدليل على صحته فالتزم انها لا يبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد
الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول
وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه تنتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام
تنتفي عند القيامة فلا بد من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض
وقال المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقد قيل انه قال
باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول
ببقائها يعني توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا تتصور الا اذا
كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها
غير باقية بذاتها بل بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم
والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال

السفسطة

عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من
غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري
خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون
امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال
كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين فان العادة مطردة
بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع
القياس الاول بجواز تخلف حكمي الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق
بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان
الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا
الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل
في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير
اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري
اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى
انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات الالوان والاضواء
القائمة بسطوح الاجسام و[illegible] الهوا لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم
العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما يلي السطوح جواهر ممتدة في
الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى
انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك
واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء
والالوان بان رؤية الاجسام مشروط بتكيفها بهما واستدلت
الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه

بتكيفها بهما صح

كون

كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد
لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكبر
مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول
الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم
انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك
لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا
وكل منهما حادث وهذا ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية
بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان
يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا سبق زماني حيث لم يجامع
فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى
عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية
بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة
مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم
به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي
حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون
قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة
بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية
كل واحد منها باخر ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشئ اخر غير الجزئيات
على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شئ من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون الماهية حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة بانا بينا المقدمة

المنوع اعني جملة الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان
ماهية الحركة مركبة من امر ينقضي ومن امر يحصل لان الحركة لابد ان يكون منقسمة الى
الاجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي فماهية
الحركة لا يحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء
يقتضي مسبوقية الكل ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي
والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل
واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل
منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد آخر
منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى
جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية
الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا
كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا توجد
ماهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك
الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا
وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها لم يجامع
جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات
لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا
فليس يعرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات
التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع
في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها

لم يكن

لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين
اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني انقلاب
الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكر في المتن من الدلالة على
تناهي جزئيات الحركة والسكون واعترض ايضا ان ما سلمه المعترض من حدوث
كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على
حدوث ماهيتها فانه يستقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبها تتبين المقدمتين
بعينها ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث الماهية
ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد
منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ماهية حادثا كان
الماهية ايضا حادثة وثانيهما طريقة التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل
وتقريرها ههنا ان نقول لو كانت الحركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين
منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء
قبلها بعدد ارتفاعه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق
الكلام الى آخره على ما عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع تناهي
الامور الموجودة معا ثالثها طريقة التضايف وتقريرها ان الحركة يجب ان يكون لها
من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت
حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية ولكن لنا ان نأخذ من دورة
معينة الى ما لا بداية له فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة
التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من
اجزائها الآخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها ما لم يتصف

غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة بفصل سابق مسبوق من غير عكس كلي للجزء
الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال
لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون
بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما ان السكون فلانه لو كان قديما لامتنع
زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله
على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا
الى واجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان
القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم
على شرط اصلا بل كان ذاته كافية في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب
لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون
عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا
والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا
قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير
شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا
للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى
اليه عدم الواجب قطعا واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم
الواجب امتنع عدم المشروط ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه
وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان
الاجسام عند الحكماء تنحصر في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم والعنصريات
وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل

فنقول

فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر
فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما
مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا فيلزم منها صحة
الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم
ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون
متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية
يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان
السكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية
الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا
كالحركة وقد يتحقق عند تقرير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين
اما ان يكون له قديم واما ان يكون سابقا قبل كل كون لا الى نهاية
واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد
له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول والا يلزم خلو ذلك الجسم
عن الكون واللازم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول
فبما بينا به حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق
التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نسلم ان القديم لا يستند الى
المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف
عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي
صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا كعدم حادث
مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال

الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لابد ان
يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء واما بواسطة ازلية
كما ان الوجود الممكن الازلي لابد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء
او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب
الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلت العدمات
الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير
ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية
له وليس ذلك بتسلسل مح واما تناهي جزئياتهما اي جزئيات الحركة والسكون فلان
وجود ما لا يتناهى مح للتطبيق على ما مر في بحث ابطال التسلسل اقول قد
عرفت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمح انما المحال
ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية
وجزئيات السكون ايض اذا لم يجتمع في الوجود و توصيف كل حادث
بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو
كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايض دليل آخر تقريره
ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين بكونه سابقا على ما بعده
وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن مرتين احدهما من حيث
كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق
واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب زيادة المتصف
باحدهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون

السوابق

السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين
الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث الآني مسبوق محض فلابد ان يكون
في الحوادث الماضية سابق محض فيلزم ازدياد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق
متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها
بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايض فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه
وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل الجملتين لانهما حاصلتان
في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في بحث ابطال التسلسل من ان كل واحد
من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج
احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا
ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها
اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا
لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة
ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم تثبت عنده
فالاعراض القائمة بها ايض غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية
ولما ثبت ان موصوفاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض
باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يبين اجوبة دلائل
القائلين بقدمها فقرر الدليل الاول منها ان الاجسام واعراضها لو كانت
حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مخصص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف
عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه
من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص

والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يتطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم و لا وجود له الا مع اول وجود العالم لا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم حتى يطلب فيطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور المفروضة المقدرة وانها غير مقبولة اصلا واقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي يكفي في وجوده هذا التعلق ايضا قديما ولو اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لانا نقول لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول يتوقف وجوده على حضور

ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا انسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان تقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تأثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى ما يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا لزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم بتوسط الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة انما تتصور فيما له مادة تتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها للقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلت لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني وتقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا الا ان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بالقصد والميل فلا يختار ايجاد الشيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك مرجح

به الایجاد علی ترکه بالقیاس الیه فیکون الایجاد اولی به من ترکه فکان بالایجاد
متصفا لتلک الاولویة مستکملا بها فکان بدون ذلک الایجاد ناقصا فی ذاته وهذا باطل
فوجب ان یکون المبدأ المؤثر فی الاجسام موجبا واثر الموجب القدیم یجب ان
یکون قدیما قیل یتجه علیه ان یقال ان اثر الموجب القدیم انما یکون قدیما
اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قدیمة ایضا واما اذا صدر عنه بوسائط حوادث
متعاقبة الی غیر النهایة فلا کالحوادث الیومیة علی رأی الحکماء الا ان فیه
التزام التسلسل فی الحوادث التی تخالف رأی المتکلم والجواب انا لا نسلم ان المختار
لا یوجد شیئا الا اذا کان ینالک بها یرجح الایجاد علی ترکه بل المختار یرجح احد
مقدوریه لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفی سیرتهم جوزوا ترجیح
الفاعل المختار لاحد مقدوریه بلا مرجح بدعوه الله ولذلک امکنهم القول بان
افعال الله تعالی غیر معللة بالاغراض مع کونه فاعلا بالقصد والاختیار
وتمسکوا فی هذا التجویز بقدحی العطشان ورغیفی الجائع وطریقی الهارب
من السبع مع المساوات فی جمیع الجهات التی یتصور الترجیح بها وفرقوا
بین الترجح بلا مرجح وبین الترجیح بلا مرجح فقالوا ترجح احد المتساویین من طرفی
الممکن بلا سبب مرجح من خارج ضروری البطلان کیف ولو جوزناه لانسد
باب اثبات الصانع واما الترجیح من غیر مرجح ای من غیر داع لا من غیر ذات
متصف بالترجیح فلیس بمحال بل المرجح اذا کان مختارا فهو یرجح بارادته ای مقدوریه
شاء واعترض علیهم بان المختار وان یرجح احد مقدوریه بارادته لکن
اذا کان ارادته لاحدهما مساویة لارادته للآخر بالنظر الی ذاته تعالی توجه ان
یقال کیف اتصف باحدی الارادتین دون الاخری فان استند ترجح بلا ارادة

الی ارادة

الذی

بلا مرجح

اقتفی: پیروی کردن

ای

الی ارادة اخری نقلنا الکلام الیها ولزم تسلسل الارادات وان لم یستند الی شیء
فقد ترجح احد المتساویین علی الآخر بلا سبب وان قیل الارادة واحدة لکن تتعدد
تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل فی التعلقات واما المعتزلة ومن یحذو حذوهم فادعوا
ان الفعل الخالی من الغرض عبث والله سبحانه وتعالی منزه عنه ورجوع الغرض
النفع لتعالیه من الانتفاع والمضار فیکون راجعا الی المخلوقات ورعایة لمصالح العباد
والاحسان الیهم واما الحکماء فقد زعموا ان البدیهة تشهد بان الفاعل المختار
بذلک المعنی الذی ذکرناه لا یتصور منه فعل لا لغرض فیکون مستکملا به ناقصا فی ذاته
فلذلک نفوا الاختیار بهذا المعنی عنه تعالی وانما نفوا عنه الاختیار بهذا المعنی لان
الاختیار بمعنی کونه بحیث ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل ثابت له اتفاقا
الدلیل الثالث ان الاجسام مرکبة من المادة والصورة والمادة قدیمة والا لافتقرت
الی مادة اخری لما ثبت من ان کل حادث له مادة وتسلسلت المواد ویلزم من قدم
المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فیلزم قدم الجسم والجواب
ان الجسم بسیط کما هو عند الحس والمادة متعقبیة وان کما ترکبه من المادة والجزء
فلا نسلم ان المادة قدیمة وما استدلوا به علیه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ایضا انها لا
تخلو عن الصورة ولم یتم دلیله تقریر الدلیل الرابع ان الزمان قدیم والا لکان عدمه قبل
وجوده قبلیة لا یجامع فیها السابق المسبوق وهو السبق الزمانی فیکون الزمان موجودا
حین ما فرضناه معدوما هف واذا کان الزمان قدیما کانت الحرکة التی هی مقداره ایضا
قدیمة فکذلک الجسم الذی هو محل الحرکة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتی یلزم ان
یکون حادثا او قدیما بل هو امر موهوم کما هو مذهبنا ولو سلم فتلک القبلیة لا یستدعی
زمانا فان اجزاء الزمان یتقدم بعضها علی بعض بتلک القبلیة ولیس متعددا بالزمان وتقدم

اقتدا کردن

تحقيقه في مبحث السبق واقسامه **الفصل الرابع** في الجواهر المجردة اي المفارقة
عن المادة وقد سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه
وما تمسكوا به لو وجد لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري
من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو محال فمدفوع لان المشاركة في
العوارض سيما في السلوب لا يقتضي التركيب للذات وادلة وجوده مدخولة
كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه منها بيان الاول منها
ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة و
النفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا
احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه
تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه لزم ان يصدر ايضا
عنه والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع
الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان
الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هي الصادرة الاولى فلان كل واحد
منهما يتوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف
على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالات
جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على
المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او
بوسائط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز
ان تكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا يسبق المشروط في تاثيره بما
فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا يسبق المشروط

باللاحق

باللاحق في تاثيره اي لا يسبق المشروط هو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض
لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان
يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو
المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة للموضوع
كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر
والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا يسبق المشروط هو العرض في وجوده
بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان تكون هي المعلول
الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول
لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفى صلاحية التاثير
عنه اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول
الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة
بالمحل ووجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت قوله ولا لما انتفت
وهو ح يكون عطفا على قوله المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول
لزم ان يكون سابقة على عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان تستند
اليها اما ابتداء او بوسائط ولا يسبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا يكون
هي سابقة عليها قوله وتلخيص هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى واحد
مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم
والتاثير في الهيولى والاستقلال به في الصورة والنفس وبالوجود في العرض
لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك انا لا نسلم ان
الباري واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب

الباري تعالى

له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وبهذه
الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا لتاثيره
متعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على انه
ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان
الصورة في تشخصها تحتاج الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول
ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز
ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فهو
مم لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بلا واسطة
او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير مؤثرة في مقبولها
ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى احد فاعلا وقابلا معا لانا نقول
هذا الامتناع مم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول
والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة لهذا بذاتها و
فاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم
ان يكون احد الامور المذكورة فلم لا يجوز ان يكون صفة من صفات
الواجب وتمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات
فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم
اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين
لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون

متحيزا

علة مؤثرة

متحيزا لان المتحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة
الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجردا الا في مكان ولا يجوز ان
يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا
وهو المط وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل
في التاثير لزم استقلال النفس به فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل
لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى امر آخر خارج ويلزم من احتياجه احتياج
الكل ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لجواز
ان يكون واسطة فح يجوز ان يكون اولا يصدر نفسا او صورة ثم يصدر
بواسطة البدن او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية
بل قد يؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر
من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات
والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المجرد المستغني
عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض
افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس
وح يكون ايجادها في اول المرتبة بدون الآلة وقولهم استدارة الحركة
يوجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على اثبات العقول
وتقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي يعرض اولى بما
هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء
المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا
لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جائزة وتلك النقلة

لا يتصور الا بالميل كما ستعرف فيجوز ان تكون في طبايعها ميل ولما لم يمكن عليها
سوى الحركة المستديرة لم تمكن في طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن ان تكون
فيها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدا فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان
التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما تقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدا او
ميل طباعي ومع وجود مبدا الميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه
عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها
مقتضية بذاتها الشي ولما يعوقها عنه ايضا والعايق الخارج ايضا ممتنع اذ العايق
عن الحركة المستديرة من خارج الا هو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير
يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه
ميل بالاستدارة فقط لا يمتنعان الحركة المستديرة ولما وجد مبدا الميل
وعدم العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم
ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا محركا فلا يكون
حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون
طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه وذلك لا يتم الا بشعور
وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشي وتاركا له كونه
غير متحرك وان كان ثابتا وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب
بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول
الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المطلوب بها الغير فيتعين ان يكون
ارادية فثبت ان استدارة الحركة للاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك
وارادته يستلزم التشبه بالكامل اي الذات الى كمالاتها حاصلة بالفعل

في الجوهر

الارادة بدون [illegible]

وذلك صح

لان الارادة

لان الارادة يقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول الا كان طلب المحال محال
وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون
للجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك
محالان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة غير ملايمة الى حالة
ملايمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تنخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد
ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حاله الى اخرى
الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملايما وبعضها غير ملايم فتعين الثاني
وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او
نيل تشبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثاني
يلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع
الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن
حصوله بذاته فيلزم الانقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل لكن انقطاع
الحركة مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على
وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة
يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل ما نال
في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول
فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون
تشبهها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبهها غير مستقر اي تشبهها بعد تشبه
بحيث ينقضي تشبه ويحصل اخرى اي تحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا
يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول تشبهات غير متناهية يحصل بالتدريج في اوقات

تشبهات

غير متناهية بتحرك الفلك لئلا يلزم انقطاع الحركة ويكون المط موجود امتصفا بالفعل
بصفات كمال غير متناهية بتحرك الفلك فيتخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل
يزول عن وضع ويحصل اخر فيزول شبه ويحصل اخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد
ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون
عقلا وجمث بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفها على دوام ما اوجبنا
انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التى اوجبنا انقطاعها حيث
بيناه دونها و ايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكروه ومع ما لا نم ان
طلب المحسوس لا يكون الا للمجذب للدفع لم لا يجوز ان يكون للموافقة او التشبه به او غير
ذلك مع المنازعة فى امتناع طلب الحج اى لا نم ان طلب الحج محال و ايضا لا نم
ان طبايع الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضى ان يكون
بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح
وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل مدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع
سواء وعلى هذا الاصل مبنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب
الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان يكون
جرم الفلك صورة منوعة مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت
لا يقدح ذلك فى صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا يكون معينة
لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة
امرا عايقا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العايق
الخارج فى ذى الميل المستقيم والمركب منهم فيندفع ما قيل من ان عدم وجوب

الوضع

[illegible]

الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها
اذ يجوز زواله بحركة غيرها كما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة
عليها بالنظر الى طبايعها ظاهر لا سترة فيه اذ لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى
طبايعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة
عن اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعنى سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع
الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف والضا
فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر تحته فلو فرضنا ان ما
سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف
الفوقانى من الفلك لا يقتضى طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف
التحتانى منه لا يقتضى طبيعته التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات
طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتها يجوز ان يصير الفوقانى تحتانيا
والتحتانى فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى
الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة
المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق الخارجى ومن امتناع الكون
والخرق والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم فى الدليل ولو سلم فلا نم
ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل طبيعى ولو سلم فلا نم ان العايق
عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العايق
ذا ميل مستدير مساو لها فى القوة مخالف لها فى الجهة ولو سلم فلا نم انه
لما وجد مبدا الميل مع عدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف
الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدا لانتفاء شرطه كعدم الحالة

الملازمة مثلا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المط او صفته حصول اليأس
ولا من تيقنه انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المط او صفته امرا
غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبهة ولو سلم فلا نسلم ان ذلك المط
المتشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان
يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف الحال المتشبه به
في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المط الموصوف بصفات كمال
غير متناهية هو العقل مع انما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون
التعاقب وقولهم لا علية بين المتضائفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى
بالاضعف دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد و
موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا كما تقرر عندهم من
ان الافلاك والعناصر يحتوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي
اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي
ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة
وجوده ووجوب ضرورة تأخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي
بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي
في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر
ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا من المحوي واذا وجد المحوي
في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا
تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن
ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن مفهوميهما وتقاربهما

كما لا يخفى

كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب
جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا
غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي
كذلك فيها ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا
في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا التخلف المذكور اعني
امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه
الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء
في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله الى اخر
البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب
لما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى الحاوي لانها متأخرة
عن صورته لما تقرر عندهم ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة
الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتأخره بالذات عنها
بمرتبتين وبمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي في نفسه والاعراض
القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى
الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد
واكبر واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مشتمل عليه مع زيادة
والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف
واصغر وبمثل هذا تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة
والاعراض وغيرهما علة للحاوي فتبين ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون
جسما ولا جسمانيا بل هو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل

والاول محال لما مر فتعين الثاني وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى
الجواب عن الدليل المذكور وتقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا
لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه
بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير
لا يمكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين
ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك
بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير
لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات
ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس بممتنع بالذات وانما اقمنا
دليلا على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد
برهن عليها فيما سبق فان قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافي كون
ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو
الحاوي فمسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء
واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير
واقع في نفس الامر مم فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي
وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب
المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة
وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا ممكنا في تلك
المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك لما يستلزم
الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فلزم ان لا يكون عدم الخلاء

واجبا

واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء
هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو ليس في داخله محوي
كان المكان الذي هو سطح الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله
خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض
اذ لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما
لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي
بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان
لا يتخالفان في الوجوب بالذات مم قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد
الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع
الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول
مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تع ومعلوله
الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب
وانما كان بعضه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة
ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي
امكان الارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم
في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه
مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع
الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نم الملازمة
بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في التقرير المذكور
اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء تحقق

اصلاحه

فهنا مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب عن الاستدلال بانا نمنع الملازمة
بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده ووجود المحوي في داخله
بعد ذلك الاعتبار زمانا الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل للمحوي المعين فالمحوي
المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا
يتحقق التلازم بينهما ولو سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب اجتماعهما
في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا لذاته
والآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب
ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود
الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا عنه في الرتبة واما انه اذا وجب
احدهما في مرتبة وجب الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة
مستدرك في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب
فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر
الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملاء مقعر الحاوي واذا لم يجب
ملاء مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وللقائل ان يقول ان اراد بقوله
فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان
وجود المحوي فذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك
مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا
من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم
ان الهيولى متأخرة عن الصورة فلم لا يجوز ان يكون شريكة لعلة الهيولى قلت لو سلم ذلك
لكن لا نم ان مجموعهما الشخصي هو الذي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك
لكن لا نم

نقده

لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر ثخانة
بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي
اطول منه على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات البرهانية
دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا
للمادة لان تأثير المقارن لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق
من انه يشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد
لا وجود له ولا لجزئه فضلا عن ان يكون له وضع بالنسبة الى موجده فموجده
الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل
لاستحالة الاول فتعين الثاني وهو المط فان قيل علة المركب لا يجب
ان تكون علة لجميع اجزائه بل يجب ان تكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الآخر
كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان تكون مادة الجسم موجودة
قبله مع صورة جسمية وتكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو
في تلك المادة صورة جسمية اخرى تكون جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك
الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس
الى المؤثر مصححا لايجاده ذلك الشيء في تلك المادة واللازم ان لا يؤثر ذو
وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلت
الكلام ههنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتأثير على معنى انها لا اثر كما
العلية لغيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا
لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخير شاركا له اذ الكلام في
المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان اشتراط

نظراء الاثر

ان التعليل

الفاعلية

الوضع في تأثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وأيضاً بعض أفعال النفس
لا يتوقف على الآلات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الأفعال لم لا يجوز
أن يكون إيجادها للجسم من هذا القبيل ولئن سلم فغير تقرره أن علة أول
الأجسام يجب أن يكون عقلاً والا لكان أما واجباً فيلزم صدور الكثير عنه
وأما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه أما إذا كان جسماً أو عرضاً قائماً به فقط
وأما إذا كان لتعقلات فعلها مشروطاً بالجسم فلذلك الجسم أما الجسم الأول
فيتقدم على نفسه بمرتبة وأما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب وأما إذا
كان مادة أو صورة فلأن كلا منهما لا يمكن أن يوجد الا مع الأخرى فيجب
أن يوجد الأخرى حتى يكون موجداً للجسم الأول إذ لو لم توجد الأخرى وأوجد
الجسم الآخر لم يكن ذلك الجسم الآخر الذي هو أثره أول الأجسام لتأخره عن
الجسم الذي أحدهما جزء منه وقد تقرر عندهم أن ليس أحدهما علة للأخرى وتعلوا
بعد الوقوف على ما مر من الأجوبة عن الوجوه الأخر في غاية الظهور و

بحث نفس

أما النفس فهو كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرف أن
الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفساً وقد يطلقون
على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ أفاعيله من
التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة
الإرادية ويجعل النفس الأرضية اسماً لها وللنفس الناطقة الإنسانية
فيعرفون بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال
ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالاً أولاً كهيئة السيف للحديد أو في صفاته
ويسمى كمالاً ثانياً كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف

وقولهم

وقولهم أول يخرج عنه الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال
الأول الحاصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل
الأنواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الأول للمجردات وقولهم طبيعي
يخرج صور الأجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم
ذي حيوة بالقوة أراد به ما يمكن أن يصدر عنه ما يصدر عن الأحياء ولا يكون
ذلك الصدور عنه دائماً بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة
أعني ما يكون حيوته بالقوة إذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والإنسانية
ويخرج النفس السماوية على رأي من يقول أن النفس إنما هي للفلك الكلي وأن
ما فيه من الأفلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون جسماً آلياً لأن ما يصدر عنه من
التعقلات والحركات الإرادية التي هي من أفاعيل الحيوة يكون دائماً بالفعل
لا كأفاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والإدراك والحركة
الإرادية والنطق أعني تعقل الكليات فإنها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة
وأما على رأي من يقول أن لكل كرة نفساً فإنها ليست من الأجسام الآلية
فلا حاجة إلى هذا القيد ولهذا لم يذكره الأكثرون واعترض عليه بأنه
إن أريد بما يصدر عن الأحياء ما يتوقف من الأفعال على الحيوة فلا يخرج
فيه التغذية والتنمية والتوليد فلا يدخل في التعريف النفوس النباتية وإن
أريد به الأفعال الصادرة عن الأحياء سواء توقفت على الحيوة أو لا فإن أريد
جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وإن أريد بعضها دخل فيه
صور البسائط والمعدنيات إذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الأحياء وأجيب
عنه بأن المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف

فاعلها

بقيد الآلي بانها تفعل افعالها بدون آلة يتوسط بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمجرد اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدأية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت النفس الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على هذا المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف الافعال والآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة لا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما على المذهب لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما او خصوصا ليس تعريفا لها من حيث مهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظة النفس انما تطلق عليها

من جهة

من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع تعالى بما له من صفاته العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالمهية في افراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالآلات وتشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يبقى بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك الجاذبها على الاجتماع والتالف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتالف الموقوف على النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج لزم الدور واجيب بان نفس الابوين تقوم بجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول

قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا ويصير المادة بتلك القوة منيا ويكون
تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان
المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان
يستعد لقبول حيوانية تصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل
الى ان يستعد لقبول النفس الناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق و
تدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج
الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف
عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل في الرحم
باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه
الصورة الفاعلية للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل
بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود
ويتوقف عليها الصورة الفاعلية لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل
له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود
ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء
وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس
ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه
فلا يلزم دور اقول ان من يزعم ان النفس عين المزاج لا
يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من

الكمال

نفس م

الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لآثار مخصوصة فانتم
الى النفس ومثبتونها امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله
يتوقف على مزاج آخر سابق عليه وهو جبر الاضداد المتنازعة الى
الانفكاك على الاجتماع والتألف الى حصول هذا المزاج الذي هو
النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على
النفس على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف
كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة لفيضان اللاحقة
عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في
الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان
يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى
كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين
واليه اشار بقوله وللممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان الممانع للنفس
في الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها يميل الى السفل فيمانع
النفس في الحركة على وجه الارض او في الصعود الى موضع عال واما
المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث
ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته
لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير
الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر
وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو
المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه

التنازعة

لان النفس تقتضي الصعود والمزاج تقتضي الهبوط

وللممانعة ن ر

ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم يغفل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية
مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما من مغايرة النفس للمزاج اراد
ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال فهي مغايرة لما يقع
الغفلة عنه يعني الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره والتصديق
بثبوته في جميع حالاته ونبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة
وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها
وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب علمه ذاته
عن ذاته ولا يلزم من تعطل النائم والسكران ذاتهما في حالة النوم
والسكر ان يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض وتعقل
عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك
بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة
لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضائه معلقا في هواء طلق لا حر فيه
ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا يدرك
الا بالحواس الظاهرة وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون
غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه
مدركا لذاته واثباتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات
الانسان عندنا هي اجزاء الاصلية الباقية التي هي جزء البدن ولا نم انه
تغفل عنها بل انما تغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية
وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان
لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا قول يجب

ان يعلمها

لا يعزب اي لا يغيب

لا يعلمها

حقيقتها بل بوجه يميزه عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس
لا يعلمون كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز عما عداها و مغايرة
لما يقع المشاركة به يريد ان يبين ان النفس للجسمية الممتدة في الجهات
بانها مشتركة فيما بين الاجسام وليس كل احد لا يشارك فيها غيره
اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام
ان النفس كل واحد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى
تميز فكيف يجعل مسئلة ويدون وان اراد الجسم المخصص فذلك هو البدن
بعينه وليس مما يقع الشركة فيه و مغايرة لما يقع فيه التبدل فهو يريد
ان يبين مغايرتها للجميع مما ذكرنا اعني المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية
بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد
منه وايضا ارطب وايبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تتحلل و
يذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية بحالها من اول
العمر الى اخره كما يحكم به البداهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض
عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء
الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات
فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه ونحوه
دايما في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم
ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية بالفعل ولعل السر في ذلك ان
ذاته عبارة عن بعض ما يشاهده من هيكله مع مشخصات بعض العقول
عن تشخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير

مغايرة لم

في مدة حياته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي
في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى اخره الا بعوارض
لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة
لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن
واجزائه مطلقا فقد تبين انها ليست بجسم ولا الكائنات عين البدن او جزءه
ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها
ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس
تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي
ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او
انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعني ان عارض
النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان
يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة بيان الاول ان الصور
العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي يتصورها وكل
ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا
بعوارض مادية من مقدار معين واين معين وكيف معين ووضع
معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا
بين كثيرين وبيان الثاني لان اختصاص المحل بالمقدار المعين و
الاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه ايضا اعترض عليه
بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون
العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها

اليوم

ان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم تكن مجردة كانت الصورة العقلية فيها غير مجردة صح

بل في مجرد اخر يلحظها النفس من هناك كما يدرك ما انتقش من الجزئيات
في الالة بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء
في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية
للمعلوم في الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه
الصورة مجردة بل المجرد ماله هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف
هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها
سلمناه لكن لا نم ان اتصاف النفس الناطقة بهذه العوارض تقتضي اتصاف
ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيها
الا ترى ان الجسم متصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به
سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من
قبل محلها لا ينافي تجردها بحسب ذاتها عنها فيه السؤالان الاولان
مندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق او ل
ان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن
وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم اتصافها دليل اخر على تجرد
النفس وتقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات
بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا ينقسم
محلها الذي هو عاقل لها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام
المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها
تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط والتي
فانها تعقل حقيقتها فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط

تمام ص

انما يلزم ذلك اذا كان حلول الصورة على نحو حلول الاعراض في محالها

لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه
مبداؤها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد
بالفعل ينقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة
بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة
بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية
متشابهة الاجزاء ثم في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من
تلك الاجزاء حاصل في العقل لحصول الكل ولان حصول الماهية
يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في
العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون
الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن
العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية
يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن
عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل
منهما منقسم ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم
فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول
ولو سلم فلا نسلم مساواتها في الانقسام وعدمه لانه من لوازم
الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي
في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب

انقسام

انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نسلم ان كل
مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اصلا فان قيل الدليل معقول
عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها
منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم
انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا
كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نسلم ان الماهيات
المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها
على ما يعجز المقارنات عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات
غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب
بان التعقل عبارة عن حصول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا
فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما
في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولي الاجسام العنصرية اقول
لو سلم انه فعل فلو كان النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان
اردتم به انها لا ينتهي الى معقول الا وتقوى على تعقل اخر بعده فالقوى
الجسمانية ايضا كذلك فان القوى الخيالية مثلا لا ينتهي في تصور الاشكال
الى حد الا وهي تقوى على شكل اخر بعده وان عنيتم به انها تستحضر
معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريدوا انها
يتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك
المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على ذلك قلنا
ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فرجع الى الوجه الاول بعينه

لتعقل ذلك الكلي

دليل آخر على ان النفس ليست بجسمانية

والثالث فان النفس يدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني
ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما تعقل بتوسط
آلة ولا يمكن توسط الالة بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب
عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات وحصول
عارضها بالنسبة الى تعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم
مثل قلب ودماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى
ما يعقل لها محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما
يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما واي حاصل
ان النفس الناطقة تعقلها لبدنها وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في
وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه
لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان
يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها اولا بل يتوقف على حصول
صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول
لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني
لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في
مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي
في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة
اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من

الشرائط

الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم
ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لان يحصل في مادة واحدة
صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو
محلها لزم ان يحصل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لان
يحصل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل الكلام في
الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان
الناطقة حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان قطعا فاذا ارتسم في الناطقة
صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك
المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احدهما
عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك
الاخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا
اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة
لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين
انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان
احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة
وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزتان
من وجه اخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى
موجودة بوجود عقلي وما يقال في جواب ان حلول احد المثلين في الاخر محال
لحلولهما في محل واحد اذ لا تمايز بينهما ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب
العوارض لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل

مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احد الحالين للآخر وهذا القدر كاف
في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر
الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة
بصفاتها دائما او غير عالمة بشئ منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات
النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياها واجيب بان صفات
النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شئ مغاير
لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شئ مغاير لها ككونها مجردة
عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما
كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة
لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها
من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم
غير متناهية اقول ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول
لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها
فلا يلزم تعقله يعني ههنا شئ وهو ان ادراكها لذاتها لكنه حاضر عندها
لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة الى الغير يكون مدركة
دائما لتحقق الحضور والغرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان
العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه فلو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى
مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير
متناهية ليس بشئ لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى
منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة الخ

علما بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلو والشجاعة و
غيرها ولا استلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس
الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم
استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شئ يستدعي احتياج عارضه
اليه ولا يخفى ان هذا الوجه الاول بعينه ولا انتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة
غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها
انما تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلتها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة
كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يرى في قوى الحس والحركة
الحالتين في البدن فانهما يضعفان لضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة
للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله
ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل
الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل هو التعقل
باختلال الآلة فيكون حالا في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل
على ان العاقل حال في الجسم عاقل بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر عن تعقله
الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه
بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بالآلة
بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن ويكون
ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد
فان جوزنا له علة كما تكون بحسب القوة يكون بحسب التمرن والادمان ايضا
فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون عليه ما لا يقدر على مثله الشبان

الاقويا وفي اخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث
لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فتعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل
في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة وبذلك يقوى القوة
العاقلة وحصول الضد دليل اخر على ان النفس ليست بقوة جسمانية تقريره ان القوة
المنطبعة في الاجسام يكل ويضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل
الشاقة وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة بل نقول ربما يبلغ وهن
القوة حد العجز بعد فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس والاستقصاء
لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف
والشامة بعد شم الرايحة القوية لا تحس الرايحة الضعيفة وهكذا حال الذايقة و
اللامسة فكان في قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل
تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كانفعال الحواس
عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل
ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى
طبايع العناصر التي يتالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مجبورة
عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما
جميعا وقد يحصل النفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا يكل عند
توارد الافكار المودية الى العلوم بل يقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما
قلنا قد لا يكل النفس ولم نقل اصلا لان العاقلة اذا كان فعلها بمعاونة
من القوة الفكرية فقد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعف في ذاتها
وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون الافاعيل مخالفة

بالنوع

بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد ح اختصاص بعضها بالكلال دون
بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال
موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها وذهب جمع من الحكما كارسطو واتباعه
الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف
الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس
تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل يشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس
معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف
وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما
ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر
انه لم يقل به احد واحتج المص على اختياره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا
يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها
تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكره في حدها حد الحقيقة الجنسية المشتركة
بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول
في جواب السوال بما هو عن الافراد واي طايفة يفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج في ذلك
الى تمييز جوهري بل يجوز ان يكون ما يقال في النفس ويحمل عليها عرضا عاما لانواع مختلفة
بالحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها
بالماهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة
وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة
وقد يكون باردا والمزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض

بكمالها فان الانسان الواحد قد يكون مزاجه حارا لم يرد به ذلك وهو باق على خلقه
نفسانية وبلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لم تختلف باختلاف المزاج وايضا قد
يتبدل بهذه العوارض وبين المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في اتباعه في المحاربة وثبات
عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم
وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت
باستمراره وايضا فانا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان
غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى
المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشابهة مثل الابوين
والاصحاب وهو والاخوين اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للتحريض مع كونه
جبيا لا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية العفة والرزانة والولد في غاية الخرق
والكمالة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز والاخلاق ليس منشاها الى
اختلاف الالات البدنية واحوالها الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب
ان يكون مختلفة ونزيد الجواب بان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها نعم اه كل
من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجة
على وجوه مختلفة وانحاء شتى فلا يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على التقدير يقع التوافق
في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تعلقها
على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع
الضدين وبطلان ما ثبت وثبوت ما لم يثبت وهذا ربط واشاعة الى ان النفس حادثة
وهو موافق لما ذهب اليه ارسطو وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختاره المص
الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول القائلين بان

الواجب

الواجب بعد فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على رايهم فلان النفس
لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة اي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع
بيان الملازمة ان النفس لو كانت ازلية قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة
لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان يبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون
نفس زيد بعينها نفس عمرو فنفس من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف
بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول ولا يمكن ذلك الا بان
يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان نفس وجود
ما ثبت اعني النفس الازلي وهو الامر الثاني وذلك باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز
زواله ومع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس و
حدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول
الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس
هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم ما تكلم
في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة وتمايزها في الازل ح لا بدن لا يتصور
الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل الى الثاني
اي الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما سبق من ان
الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة وبه تم الكلام بما قررنا و
الاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد قرر بعضها في محل اثباتها وانه انما يتم بابطال
التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على
اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق ببدن واحد
الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد

اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو
انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان مستقلة وحادثة لان حدوث
النفس عن العلة القديمة موقوف على حصول الاستعداد فى القابل اعنى البدن وعند حصول
الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض
عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا ابتنى على حدوث النفس وقد مر انه
لا يتضح بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وايضا
انحصار شرط حدوث النفس فى حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا
ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس نفسا موجودة قد بطل تعلقها فى
حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل
لوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن
لو كانت متعلقة قبله ببدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم
والتذكر هو جوهر النفس الباقى كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما
يلزم ان لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق فى تدبير البدن الاخر مانعا وطول
العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا يزيد عدد
الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة لكن التالى باطل بانه يوجد لانه قد يحدث
وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا فى اعصار متطاولة وبيان الملازمة
انه لو هلك بدنان وحدث بدن احد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى النفسين
فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن
الا نفس واحدة كانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة
باكثر من بدن واحد على التوالى الظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما لزم ما ذكر ان

لو كان

لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة على الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو
بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل بعض النفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد هلاك
الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطيل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم
لان الابتهاج بالكمالات والتألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلثة
انها انما يدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن اخر انسانى
ولا يدل على انها لا ينتقل الى حيوان آخر من البهايم والسباع وبدون غيرهما على
ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا الى جماد
على ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جرم سماوى على ما يراه بعض الفلاسفة
ق لا تفنى بفنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه
ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهى من
الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع تطرق فناء
النفس اذ لو فنيت لكان محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك
المحل موجودا لان الامكان زيد بالامكان الذاتى الذى هو امر عدمى بل الامكان
الاستعدادى الذى هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون
الشىء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان
البديهة يحكم باستحالة ان يكون الشىء مستعدا لحصول مباينه او لفساده عنه
ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية
له او لعدم مباينة بل الشىء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام
اى مستعدا للوجود له ومحلا لامكان فساده اى مستعد العدم عنه كالجسم فانه محل
لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد
لحصوله

على ان ذلك المادة مستحيل عدمها لا تحتاج الى النشر ونحوه فى صحته لانها بسيطة مع ثبوت الامكان واحتياجه الى محل الوجود وهو آت على ذلك لكن ذلك ينتقض بالامر البسيط فانها ممكنة مع امكانها قبولها للعدم فيكون مادية فى علاقة

حال وجوده فيه وكذا المحل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا افسد باقيا بعينه ولما امتنع
بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك
المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس بمباين لها فاما محل
لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى
الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم يكن مجردة هف ولا يجوز
ان ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل
على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا
قلت النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة
له متصرفة فيه لتصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما نوع
جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان
وجود النفس وحدوثها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل
هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف في تعلقها به على وجودها في
نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من
حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد
كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب
اولا وبالذات الى وجودها في نفسها فيمتنع قيامها بالبدن لانها من حيث
وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين
له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس
على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مباينة اياه بل هو محل
لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها
في نفسها

مقارنة

على معنى ان يكون مستعد الوجود متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها تعلقها به

بمعنى فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث مقارنته له لا من حيث انها ...

في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض
فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر
وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس
وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان الثاني ومع انه محل
لامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي
ولا يصير مبدا لصورة لا آخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل ذهب بعضهم الى
ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة النفس فيها
في البدن واجزائه الجسمانية وقواها وهذا الكلام مبني على ما معناه ان النفس التي
تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن
آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا
يتساويان وقد بينا انهما متساويان وتفصيل هذا انها ومدرك بالآلات
يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم
صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالآلات اي بان ترتسم صورها في الآلات
لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه
كونها جزئيات فعند بعضهم واختاره المص وعند بعض الحواس والدليل على ان
مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما
فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس
فلا بد ان يكون مدركا للجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون
قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول
في مبحث تجرد النفس وبيان الثاني بقوله لا امتياز بين المختلفين وضعا من غير اختلاف
اي بالمحل

بحث القوى

يعين وبه يحصل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا انه احدهما على
يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل اي من غير استعداد
اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان نرى هذا الشكل في الخارج بل
تخيله بمحض اختراعنا ونميز بين جانبيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز
بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض
وغير ذلك لفرضنا تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما
غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين
ان يكون المحل الادراكي لذلك المجرد ولا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين
الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصورة دون
المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بغير
الآلات لما ادركت النفس هو بها لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم باطل
بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي بطريق
ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها
فلا يفتقر الى توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية
هو الذي يكون بالآلة الجسمانية واما ادراك الجزئيات المجردة كنفس النفس وهويتها
فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية
والنامية والمولدة واخرى اخص بها تحصل الادراك اما الجزئي او الكلي
يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان الاعجم والنبات وقوى
اخرى اخص بها تحصل بها الادراك للجزئي وهي قوى تشاركها الحيوانات العجم

دون النبات

دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشرة
يحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان
وهي قوة يحصل بها الادراك للكلي اما القوى التي تشارك فيها النبات
والحيوان الاعجم فالحاصل لها ثلثة اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية
وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث تسمى نباتية لا
لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية
فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل
جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو
وقد يختل فيه كما يقع في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق
وقد يختل كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي في قوامه ولونه
وقد يختل به كما في البرص والبهق فان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه
غير موجود فهذه الافعال الثلثة لا بد وان تكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية
هي مجموعها او قوة اخرى تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى
الثلث والقوة التي تصدر منها التشبيه تسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس
في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة متميزة الاعضاء
وتختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى التشبيه مخالف لتشبيه
القوة الاخرى واما النامية فهي تدخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فيزيد في
الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني المتولدة من المني
كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما
هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء

الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وقوله
طبيعي يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد
منها اثنان فوجدتها اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انفا عبارة عن ثلث قوى احديهما
ما يجعل فضل الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما
وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان
يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه
القوى يسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى الثلث
من قوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة
الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني
في الرحم ليتصادف ذلك فعل قوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة يليها
يلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المص القوة المصورة لانه بسطها وانما احتيج الى هذه
القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذا ممتنع لان البدن انما يمكن
تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط ولا بد من حرارة عاقدة منضجة
محللة للفضول ولزمها لامحالة ان تحلل الرطوبة وتعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات
البدنية والنفسانية فلولا ان الغذا يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة
تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان
استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوى من شانها ان تحيل الوارد
الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف ذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية
واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد
مما يحفظ وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية

ما بعده

ما بعده مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب
لشخص اخر كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية
شيئا فشيئا الى المادة اي المادة المفصولة فتزيد لها مقدارها في الاقطار على
تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم للغاذية
قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص
يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين في بدايتهما لكن لما
لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل
قوى اخر اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها
ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم الغاذية
ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فيعلم هو
المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان الغذاء لا يمكن ان
يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى
الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة و
ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس بان المتمسك اذا اشتد حاجته
الى الاعضاء الغذاء يجده يجذب من فمه الى المعدة من غير ارادته بل
مع ارادة امساكه في فمه وايضا ان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان تناوله
اولا وما ذلك الا بجذب المعدة اللذيذة الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت
خالية عن الفضول لبعيدة العهد بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان احليله
ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذا لا بد فيه من الاستحالة
حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد

زمان فی مثله یستحیل الغذاء الی جوهر المغتذی ولان الخلط جسم رطب سیال یستحیل
ان تقف بعضه زمانا فلا بد من کاسر یجبره علی الوقوف وذلک الکاسر هو الماسکة
ووجودها فی بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشریح قالوا اذا شققنا
بطن الحیوان حال ما یتناول الغذاء وجدنا معدته محتویة علی الغذاء بحیث لا یمکن
ان یسیل من ذلک الغذاء شیء وایضا قالوا اذا شققنا بطن الحامل من تحت
السرة وجدنا رحمها منضما انضماما شدیدا بحیث لا یسع ان یدخل فیها
طرف المیل وایضا فان المنی اذا استقر فی الرحم لم ینزل عنها مع ثقله واما
الی الهاضمة فلان احالة القوة المغیرة انما تکون لما هو متقارب الاستعداد
للصورة العضویة وانما یمکن ذلک بعد فعل القوة التی تحیله متقاربة الاستعداد
وتلک هی القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها فی المعدة فان
الغذاء یصیر فیها کیلوسا ای جوهرا شبیها بماء الکشک الثخین اما بمخالطة
المشروب وذلک فی اکثر الحیوانات واما بلا مخالطة المشروب کما
فی جوارح الصید وابتداء ذلک الهضم فی الفم عند المضغ ولهذا کانت
الحنطة الممضوغة تفعل فی انضاج الدمامیل ما لا یفعل المطبوخة ولا المدقوقة
المخلوطة باللعاب وثانیها فی الکبد فان الکیلوس اذا تم انهضامه
فی المعدة انجذب لطافته بالعروق المسماة بالماساریقا الی الکبد
وتداخلت فی العروق المصفوفة المتضائلة المنتشرة فی جمیع اجزاء الکبد
بحیث تلاقی الکبد بکلیته الکیلوس فینهضم هناک انهضاما ثانیا ویخلع
صورته النوعیة الغذائیة ویستحیل الی الاخلاط وهی کیموسا وابتداء هذا
الهضم فی الماساریقا وثالثها فی العروق وابتداؤه من حین صعود

الجوارح من السباع والطیر دون الصید

مثل باز وشاهین وغیره

الخلط فی العروق العظیم الطالع من حدبة الکبد ورابعها فی الاعضاء وابتداؤه من حین
ما یترشح الدم من فوهات العروق واما الی الدافعة فلانه لیس غذاء یصیر بتمامه جزءا
من المغتذی بل یفضل منه ما یضیق المکان ویمنع ما یرد من الغذاء عن الوصول
الی الاعضاء ویوجب ثقل البدن بل یفسد ویفسد فلا بد من قوة یدفع تلک
الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس فی حالة التبرز والقیء واراقة البول وقد
یتضاعف هذه القوی لبعض الاعضاء کالمعدة فان فیها الجاذبة والماسکة
والهاضمة والدافعة بالنسبة الی غذاء جمیع البدن وفیها ایضا هذه القوة بالنسبة
الی ما یغتذی به خاصة ق النمو غیر السمن لما مر آنفا وقد یوجد احدهما بدون الاخر
اما النمو بدون السمن کما فی الصبی المهزول واما عکسه فکما فی بعض الشیوخ و
الذبول یقابل النمو والهزال یقابل السمن ق والمصورة عندی باطلة لاستحالة صدور
هذه الافعال المحکمة المرکبة عن قوة بسیطة لیس لها شعور اصلا والغزالی بالغ فی
ذلک حتی ابطل القوی مطلقا وادعی ان الافعال المنسوبة الی القوی صادرة عن
ملائکة موکلة بهذه الافعال یفعلها بالشعور والاختیار ویرد علیه انا لا نسلم ان
المصورة قوة واحدة بسیطة لم لا یجوز ان یکون وحدتها اعتباریة بالجنس
کما ان المغیرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا یجوز ان یکون
صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المنی انما یحصل من
فضلة الهضم الرابع فی الاعضاء فیفضله کل عضو انما یستعد لصورة ذلک العضو
لکن الانصاف ان تلک الافعال المتقنة المحکمة علی النظام المشاهد من الصور
العجیبة والاشکال الغریبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة وما روعی فیها
من حکم ومصالح قد تحیرت فیها الاوهام وعجزت عن ادراک العقول والافهام

التبرز هنا عن القطع والدفع

قد بلغ المدوّن منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان في الالوف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم خبير قدير ثم ان كلامهم في القوى الباقية اقوى والاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول بالاختيار فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة ~~عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال~~ كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا يتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأ من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوة ثالثة ولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية ثلثة فلا يتم لكن تحصيل جوهر البدن من الدم والخلط انما هو فعل الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدأ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية فاذا استحال شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كون الصورة العضوية وفساد الصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بتحليل

هناك

هناك من الطبخ ما لاجله ياخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص وياخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما الصورة سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرنا آنفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل تارة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة الى الانثيين اعني هاضمتها فانها تفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي

اللبن ولا تعالى لا في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان
اللبن فضلة غذاء الثديين انتهى اقول ليس انه لا حاجة لنا الى اثبات قوة المميزة لا ورد
قولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه
للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصبية وفي بعض اخر صورة العظمية
ترجيحا بلا مرجح قلت لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما
ذهب اليه ابقراط وتابعوه لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم
جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء
غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول
ذلك وارد عليكم في القوة المميزة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء
كان اعداد جزء منه للعظمية دون الاخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص
قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم
كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة
وغيرهما قوى للنفس والات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام
صور الاعضاء فالقول باسناد صورة الاعضاء الى المصورة قول بحدوث
الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان
ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت
من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس المولود النباتية المغايرة
بالذات للنفس الناطقة فلا اشكال قال المص في شرح الاشارات ان
نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا و
تفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها

اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة
حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة
فينميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان
يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس ناطقة
اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال
ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها
مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة لها الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك

اللمس

الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس
عند المماسة بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا
هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها
كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده
باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل
على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي
يدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد و
الذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة على المطعومات
فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء وارشاده
الا صالح الذي كان في الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان

الهواء المحيط بالابدان بالبدن محرقا او مجمدا ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة
الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد
والطحال والكلية لئلا تتأذى بما يلاقيها من ايجاد اللذاع فان الكبد مولد
للصفراء والسوداء والطحال والكلية مغيض لمائية لذاعة وكالرية فانها دائمة
الحركة فيتألم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة
الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة ولما يرد عليها من
المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة ولان الافلاك
حيوة لكون حركاتها بالارادة فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول
بانها انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع
عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات
واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كالتلذذ بها بالملامسة والاصطكاك
واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض
من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو
الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملايم والمنافر ففي
غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللمس
قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كساير الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعددها وذهب
كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما تقرر في تكثير
القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد وفيه لو انهما
ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة يحكم بالتضاد

بينها فاثبتوا الحاكم بين الضدين متباينة واحدها هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة
بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين الصلابة واللين
ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى
باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام غير
محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادان
كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم و
اذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر
عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروايح والالوان اجناس
مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات

الذوق

اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية
الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر
من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات
ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تؤدي
الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي الى الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة
اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة وبشرط ان يكون هذه الرطوبة
خالية عن مثل طعوم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها لتؤدي طعم المذوق
كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك
طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان المحرور يجد طعم
العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان تخالطها اجزاء لطيفة من ذي

الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم فيكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة تغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فانها تفرق سطح اللسان فينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين واما اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تمييز في الحس كالعفوصة ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ في الخيشوم المشبهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم والجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بتفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك ورد الثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان الرائحة تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم

باطل

باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخير وتحليل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان الفار مع شدة احتياجها لما يجاور ربما لا تشم الا على مسافة قريبة منها فكيف يحمل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة وممتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء تسافر مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حتى هو محلقة في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وتتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وحاصله تموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقروع القارع الى جنبيها ثم من الامرين جميعا يلزم انضغاط من الهواء ان يتقاوم واما القلع فلان القالع يموجه الى الهواء

ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى حيزها ثم من الامرين جميعا يلزم
المتباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط
مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس
بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ بجمع الصوت بوصوله الى آلة منه
لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده
عن الباصرة لاجل تعلق حسها ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى
الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصل الى القوة السامعة
بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا
وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة ايضا
واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه
ثلثة الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الاخر على صماخ انسان
وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني
انا اذا رأينا من البعيد ان نا ضرب الفاس على الخشبة رأينا ضربه قبل
سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن
على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا
ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان
الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد القطع واجيب
بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة تفيد
اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب

الدوران هو كون وجود احد الشيئين بوجود الاخر وعدمه بعدمه

فلا تقوم

فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول الحروف
الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل
وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة
اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع
واحد ولا يسمعها كل الواحد الا نادرا اذ من النادر ان يبقى ذلك
الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى
الثاني يجب ان لا يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث انا نسمع
كلام غيره وان حال بيننا جدار لان الهواء الحامل للكلمة المخصوصة ما لم
يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا تأدى الى الجدار وصدمه بكثافته فان
لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا لها بعد خروجه عن المنافذ
وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف
الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء
الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون
واحدا او لو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول
اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط
السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد
ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
واطلاق الشكل على الكيفية تجوز ممن قال ان الهواء الحامل للكلمة المخصوصة
ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه
متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا بشكله على حاله

البصر

ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور
البطنين المقدمين في الدماغ [illegible] حتى تتلاقيا [illegible]
النابت منهما يسارا وتتياسر النابت منهما يمينا [illegible]
ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى
فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ومنه يجيء النور وانما
جعلت العصبتان مجوفتين ليتسع الروح الكثير الحامل للقوة الباصرة
بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون
وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات
ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار
غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء فقط واما اللون
فانه مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون
مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بان تتعلق تلك الرؤية بها اولا
وتعلقها بغيرها بتبعية ذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرف في الاعراض الاولية
والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فالضوء مرئي برؤية
متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء مشروطة
برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأيت
لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة
باللون كذلك ولهذا التكلف كل واحد منهما [illegible] الا ان الرؤية الثانية
مشروطة بوجود الرؤية الاولى [illegible] واما الشكل وما ذكر معه فلا تتعلق به
رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بالجسم ابتداء او تتعلق بهما ثانيا

كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح [illegible] ولا والذات ويكون
الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولذا لم يكتف بهذه الاشياء [illegible]
الضوء واللون وهو راجع في الاثر لحدقة انما قيد [illegible] الرؤية
[illegible] كما هو مذهب [illegible] لا يكون في حقه [illegible]
ويجب حصولها مع شرائطها ذهب الفلاسفة وبعض المعتزلة الى ان الابصار يجب
مع الشرائط ويمتنع حصوله بدونها وجب حصولها اما الاول فلانا نجد بالضرورة
انتفاء الرؤية عند انتفاء احد من الشرائط وتردد بان العدم لا يدل على الامتناع
واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ونحن لا نراها [illegible] واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد بالامكان
الامكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث
لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم
العادية ومنهم من قال ان اشتراط بهذه الشرائط انما هو عند بعض الخصوم
بناء على التعلق الخصوصي وكون الباصرة جسما [illegible] على وجه اخر وقد
كما في الاخرة واما شرائط الرؤية عندنا ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل
كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي وكما
في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط
مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون
المرئي وكدورته فان قوي البصر يرى ما يبعد [illegible] ضعيف البصر
على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار يرى من بعد لا يرى الصغير المقدار من ذلك
البعد [illegible] اشراق [illegible] من بعد [illegible] ومنها عدم القرب المفرط

فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا
الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل
من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضئ اولى يدل على فساده ان الزجاج الملون
لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض
على ما صرح به هذا القائل لا لون لها ولا ضوء لها فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تقديره
ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا
اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لانتفاء هذا الشرط يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل
الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه والا نقول
بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات
وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ ما في
الكثافة واللطافة كالماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم فللطافته لا يحجب ما وراءه
من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من
انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروايح و
الكيفيات التي [illegible] ليس بشيء لان الكثافة انما تشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله
لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وساير
المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا على هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى
طعمه ورايحته كما يرى لونه وضوءه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد
يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء
وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى

الاحساس

الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرايط الرؤية عشرة
كلام فيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج
الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين
وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر و
قاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط
مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها
التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر
اطراف تلك الخطوط ادركه وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية
الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط
واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في
غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروطة والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار
بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر
للباصرة توجب استعداد العين به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين
بل لا بد من تادي الصورة الى الملتقى العصبين المجوفين والى الحس المشترك ولم
يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال
العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان
الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث
مذهب طائفة الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف
بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة الابصار فحجة الرياضيين ان المتوسط من

البصر وما تقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية
المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما
ذلك الا لان شعاعا من البصر قد ينفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير
الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات
اقناعية موقعة للتعيين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال
مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان
كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط في لحظة
على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح العين خرج
مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا
لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون حركتها الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن
القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب
الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما
ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي
الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوا
بت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا فانا كما فتحنا العين
ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع
وهو انهم ارادوا بما ذكرنا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض
على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط متوهم
راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين بخروج

الشعاع

الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج
الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى
قرص الشمس مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كأنه ينظر اليها وكذلك
اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة
واذا بالغ في النظر اليها ثم ينظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل
مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها
زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول
لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون
المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان
يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك ثم اقول
ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا معنى
ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى
الحاسة انما امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا
في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا
منطبعة في قوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق
في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء
ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من
الرائي فربما يمتد لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا
يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان
صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له

اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية يصغر كلما
بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك
ان الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت
الواقع في المرئي بحسب البعد والقرب من المرئي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية
موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط
كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في البعد
كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج
الشعاع يدعون ان الصغر المرئي وعظمه ما يعان لصغر زاوية
مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان للبصر في ادراكه اسوة
بساير الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان
يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها
المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر
بل بان يأتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين
فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بالانطباع صورة
المرئي في الجليدية ان المرئي الحقيقي هو تلك الصورة فورد عليهم انه
يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع المحكوم
في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة
توقفه على ادراك المحكوم عليه وانه لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة
في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب
انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة

بها

بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه في جهة بحسب
قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب
الثالث فعدها لو اوفى ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين
العصفور بل البقة يستحيل ان تقوى على حالة نصف العالم الى
كيفيته بل العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او
نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشرة اذرع فضلا عن هذه المسافة
العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وانه لو توقف
الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكان
كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا
لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت
العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم يقبل فعند اجتماع
العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من
الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون
لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك
الاسباب وهو ممتنع لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا
يحصل شيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان
تلك الحالة يحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول
واحد بالتحقيق وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد
منها علة مستقلة لامر فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء
كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد

الامور اشتان ۱۲هـ

ملک العلة … ان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها
لان الشرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد انما يوجد في المجموع على ما مر
في مبحث اجزاء المهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول
بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من بقية الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل
الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا
منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد بعد اجتماع العيون
نختار ان تلك العلة تحصل لجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا
منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لانا نقول او انظر شخص في مرئي وحصل
تلك العلة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص اخر في ذلك المرئي
فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر ح يلزم تحصيل الحاصل
او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو جوزنا ان
يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم
لزم امكان رؤية شخص بعين شخص اخر ويلزم امكان رؤية الاعمى المبصر
لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع
فان انعكس الى المبصر المدرك ابصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة
بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمراة مثلا انعكس منه الى شئ اخر وضعه
من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس
كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس
شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه رآه
على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المراة واذا كان الوجه

قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح
المراة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته
غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه
صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك
بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين
منه ولم يتغير عن موضعه بزوال شئ ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس
الضوء من الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف
على المتقلبين لكنا نرى صورة الشجرة في الماء ينتقل مكانها من الماء
مع انتقالنا الوجه ثانيها لو انطبعت صورة في المراة لانطبعت اما في ظاهرها
الظ فكان يلزم ان نراها في سطحها كما يرى ساير النقوش المنقوشة في
ظاهرها هناك لكنا نرى صورة المرئية في المراة غائرة فيها يختلف بقرب
من من يقرب منها وبعد عن من يبعد عنها واما في عمقها وهو باطل
اما اولا فلانه ليس للمراة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة
في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المراة ثالثها لو كانت الصورة
المرئية منطبعة فيها لكنا اذا راينا الجبل العظيم فيها لانطبع صورته فيها لكن
ذلك مح لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب
عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل
له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج
من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس
مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك

ان الموضع الذی لهذا الوضع بالنسبة الی الوجه منتقل بانتقال الرائی وعن الثانی
بان المرئی انما هو الوجه دون صورته المنطبعة فی سطح الصقیل اذ لو کان
المرئی هو الصورة المنطبعة فیه لزم ان لا یری شئ اعظم من مقدار سطح
الصقیل وانما هی من آلات الابصار علی ما هو اتفاقی فی الصورة المنطبعة فی البصر
وعن الثالث بان انطباع صورة العظیم فی الصغیر لیس بمحال انما المحال
انطباع العظیم فی الصغیر وهو غیر لازم لان صورة الشئ لا یجب ان تساویه
فی المقدار وان عرض تعدد السهمین تعدد المرئی وقد یعرض للانسان
ان یری الشئ الواحد شیئین فقال اصحاب الشعاع ان المخروطین الخارجین
من العینین ان التقیا بحیث یصیر سهماهما خطا واحدا رای الشئ الواحد
واحدا وان تعدد السهمان رای متعددا وفیه نظر لان اتحاد سهمی المخروطین
غیر ممکن والقائلون بالانطباع ذهبوا کما مر الی ان انطباع صورة المرئی
فی الجلیدیة غیر کاف فی ابصاره والا لرای الشئ الواحد شیئین وانما بل
لا بد من تادی الصورة من الجلیدیتین الی ملتقی العصبتین فیرتسم فیه صورة
واحدة فیری بها ذلک الشئ واحدا فان عرض ان لا تتادی الصورتان
من الجلیدیتین الی الملتقی دفعة واحدة لاعوجاج عارض فی احدی
العصبتین رای ذلک الشئ متعددا واعترض علیه اصحاب الشعاع من
وجهین الاول انه اذا کان قدامنا جسمان احدهما علی مسافة عشرة اذرع
والثانی علی مسافة ذراع مثلا وکان الثانی لا یحجب الاول عن بصرنا
فاذا نظرنا الی الاقرب وجمعنا البصر علیه وقصرنا بالنظر کانا لا ننظر الی
غیره فانا نراه واحدا کما هو ونری الابعد فی تلک الحالة اثنین وعلی

فالصواب ان یقال ان وقع السهمان [illegible] موقع [illegible]

بعینه علی

عکسه لو نظرنا الی الابعد وجمعنا البصر علیه فانا نراه واحدا کما هو ونری
الاقرب فی تلک الحالة بعینها اثنین فلو کانت السبب فی الرؤیة الواحد اثنین
ما ذکروه من اعوجاج احدی العصبتین لما امکن ان نری فی حالة واحدة احد
الشیئین واحدا والآخر اثنین لانه یلزم ان یکون ترکیب العصبتین باقیا بحالة ومتغیرا
معا وانه محال واولی بهذا الدلیل مقلوب علیهم اذ یقال لهم لو کان السبب
فی رؤیة الواحد اثنین ما ذکرتم من تعدد السهمین او تعدد موقعهما لما امکن
ان نری فی حالة واحدة احد الشیئین واحدا والآخر اثنین اذ یلزم ان
یکون السهمان او موقعاهما فی حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه محال والثانی
ان الروح الدماغی جسم لطیف فمن الممتنع بقاؤه فی ملتقی العصبتین بحیث
لا یتقدم علیه البتة ولا یتاخر واذا کان التقدم والتاخر جائزا علیه
فح یلزم وقوع الحول فی اکثر الامر لاکثر الناس لان الروح الباصرة اذا جاوز
الملتقی لم یتحد الصورتان ولما فرغ من بیان الحواس الظاهرة شرع فی
اثبات الحواس الباطنة ومن هذه القوی المدرکة للجزئیات الحس المشترک
ویسمی بالیونانیة بنطاسیا ای لوح النفس الناطقة الخمس بعد الحواس
الظاهرة بشهادة الاستقراء وما یقال من انها اما مدرکة واما معینة
علی الادراک والمدرکة اما مدرکة للصور اعنی ما یمکن ان یدرک
بالحواس الظاهرة وهی الحس المشترک واما مدرکة للمعانی اعنی ما لا یمکن
ان یدرک بها وهی الوهم والمعینة اما معینة بالتصرف وهی المتخیلة واما
معینة بالحفظ فاما بحفظ الصور وهی الخیال واما بحفظ المعانی
وهی الحافظة ففیه ضبط وجعل الحافظة ومالتصرف مدرکا باعتبار الاعانة

الحس المشترک

والحواس الباطنة خمس

على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات
الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج
الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها لا ترتسم
فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من
المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة بان تؤدى اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة تؤدي
مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات
والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله
الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد
الحكم الى القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها
كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها وارتسام
بعض اخرى في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها
في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة
الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا
الى قوة اخرى يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة والباطنة الكلي والجزئي معا
حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس كما توهمه جماعة
لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات
ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة يدرك انواع المحسوسات
ويحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما
والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة غير

البصر

البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية
المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال
المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله كرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه
بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل
ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان
معا وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه
وتعطل حواسه الظاهرة لغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على
سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى اشباحا او اشخاصا حاضرة عنده
ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليس هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه
الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج
بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك و
لما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك
بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة
من داخل كما في المبرسم فانه لما استغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث
تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا
كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة
انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل
لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هذه
صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه
اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ورؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى

الخيال

الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ
يعني ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما
من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ
القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل
نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل
التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق
بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان
الحس المشترك مبدأ الادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس
تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فيبطل حكم الواحد لا يكون مبدأ
لاثرين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان
يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها
وتحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأ الحس المشترك للادراكات
المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة
وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول
هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون لهما الا قوة لها القبول
والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات
في شيء واحد لا يقدح في قول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ودليل آخر
وهو ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج
الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر

بادنى

بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس
المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز
ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات
النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين
المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك
من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا
ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة
الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا
الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا
في قوة واحدة هي الحس المشترك او الخيال و من تلك القوى الباطنة

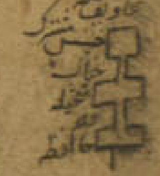
الوهم

الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية
التي يدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها
السخلة من امها فيميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها
ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك
بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما تتأدى اليه
من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات
بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك
الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما
جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون

الحافظ

المتخيلة

آلة لادراك معانيها انفسها واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك لها بالضرورة ضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون الجميع من الحاصلة الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منها بالتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصورة والمعاني حاضرا عند قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا تعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظة للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك مالك هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا او قد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل الانسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها الى بعض او فصلها عنه وح تسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول



الفصل الخامس في الاعراض

الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مزدود على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال الفصل الخامس في الاعراض وحصر اجناسها العالية في تسعة اصطلحوا اي الكل للاجناس العالية للاعراض كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المص وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو اياها كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله وحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكون تابعين للاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وسائر الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة موقوف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها لا تندرج تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس كلها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا موقوف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك ح معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا

ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا
يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك اعم من
قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل اطلاق الذاتيات
على ما تحتها ومع ذلك لا يبعد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها بالسوية من
الجزئيات بل يكون تمام المشترك من ماهياتها المتخالفة الحقيقة حتى يصح
كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة
وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها
او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها شاملة للاجناس تحتها فقد
يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد ههنا
من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة
واما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال
الامام وهذه الاشياء التي لا يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه
العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض
ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان
اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر
خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار فالمكان او منتقل بانتقاله
فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما
بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان
جوهرا فهو لا يقتضي النسبة لذاته الا بعارض فيؤول الى النسبة الى العرض و
يندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول الكم

الكم

يريد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل واحدة من المقولات التسع وبدأ بالكمية
لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا
من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المفارقة للكيفية اعني
المادّيات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد
الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون الكم اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة
مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صورة
الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى يعرض والكيفية
لا يعرض لبعضها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية
لا يتقرر لها في ذوات موضوعاتها الا بقياس الى غيرها بخلاف الكمية
الكمية فانها متقررة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداها متصلة
القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد قد عرفت
ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان
بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والمراد
بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس
الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية
للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للاخر فليس
لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر
بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي
الجسم والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها
التعليمي

والا فالمنفصل

[illegible]

مخالف في النوع لما هي حد حد له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا
انضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك
لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين
تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا
من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح
بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى
المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا
من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين
قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي
الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود
او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة
في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان
قبلها في جهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة فهو الخط والكم
المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي للكم
خواص يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدمها
يعني انه اذا انسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او
انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما
يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولاحظ
معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ
آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لا يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة

لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد
بالقسمة هنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان
ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة
والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث
مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن
لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار عند حصول الانقسام كالحركة
يهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها ايجاب وجود العاد فيه
اي اشتماله على ما يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل
فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد
بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا
للتعديد لان التضعيف في المقدار كالتضعيف في العدد والعدد مبدأه الواحد فاذن
الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور
فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد ثبت ان للكم مطلقا خواص ثلثة
لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه
بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض
يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم
بها لا الاول لان المساواة لا يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف
الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة
واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا ينالها الحس مجردا بل انما تنالها مع المتكمم فاولا
واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المحسوسين عن الآخر فلهذا امكن تعريف ذلك

الاعداد

ثم ان اخرى … الكم المنفصل …

وفي الحواشي القطبية وكون العدد … الشارح نظر اذ … هناك عاد بالفعل بعده لكن غير متناه ويمكن ان يجاب بان الواحد موجود بالفعل … عاد لها قطعا وما ذكر من المحذور انما يلزم لو عده بمراتب متناهية ولا يجوز ايضا بل يجوز … يمكن عده لها افناه اياها بمراتب غير متناهية وهذا القدر كاف لان المقصود وجود العاد بالفعل وان كان عده … ولو فرض حصول العدد بالفعل … غير متناهية يلزم خلف

المعقول بهذا المحسوس بمعنى وبهذا المحسوس مستغنى عن التعريف وامكان
اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها
بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه
بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها
للكم المتصل ثم قال واري انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن
امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل
حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء
غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة
من عوارض المتصل دون المنفصل لا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم
اقول لا يخفى ان محصل هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل
في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان
شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذا المثابة اما
الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية
فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون
الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل
وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك
ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي
اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي
عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم
بالعرض هو ماله ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجرائه او صادق عليه وهو اما محل

الكم

الكم بالذات كالجسم بانه محل المقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل
او حال في محله كاللون بالحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء
هذه التعلقات مصحح للاجراء او صادق عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير
متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة وقالوا ان الزمان
مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة
التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم المتصل
العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض
ثاني القسمين فيهما لا اولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في
تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي
في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله لا اولهما راجع الى
القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات
للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا
بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالشخص وفي
حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة
للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبول التضاد وانما
كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجواهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور
يعني في حصول منافي الضد للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا
يكون ضد الكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول
منافي الضد فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض

للسطح وربما عارضان للجسم وعروض التي التي مناف للضدية بينهما والكم المنفصل لبعض انواعه
مقوم للبعض وحصول التقوم من الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم
شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء
كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد
حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة
بالضرورة غير موضوع الاربعة وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب
للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من
العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا
هنا عددين يوجد عددا فوق العدد الاخر احدهما بالنسبة الى الاخر وكذلك كل مقدارين
بهذا ذكروا قوله لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا
مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد
سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا باعداد التي تحتها وايضا استدلاله
بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض
والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين
فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض
وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل
على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على
انتفائه بين انواع كل واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان
في الصغر والكبر اذا توارد على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في المتخلخل و

المكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي بعرض الخط للجسم
بلا توسط سطح فيهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا و
توصف الكم بالزيادة والكثرة وتقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة
ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا توصف بالزيادة والنقصان اذ يقال
هذا الخط ازيد من ذلك الخط وانقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان
والعدد والكم المنفصل خاصة توصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد
اكثر واقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما
يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرها ولا
توصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او
اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا

٤٦٤ وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليمية و
ذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو
من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا المتخيل اي المقدار
الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان
ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان
الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد
المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية بحسب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل
نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل
اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى
امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه

ليس كلام السيد في الجسم المتخيل بل كلامه في ان الصورة الحاصلة في الخيال لا يجوز ان يكون متناهية ... بوجه ... ان كلام الشارح ساقط

[illegible]

لا تصور امتداد لا متناهي على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المنفعل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحاصلة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي مع عزل النظر الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه فكان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية بحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم ورياضة للنفوس تأنيسا لها باليقينيات وتبعيدا عن الغلط فانها علوم منسقة منتظمة قلما يقع الغلط فيها وان كانت تختلف نوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف نوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي لما يمكن ان يوجد لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوجد بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوجدا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوجدا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يحمل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ثم لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يحصل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا اي الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل وعمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن

[margin: لها — بالمرة]

[margin: لا يمكن ايضا ان يحمل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي]

[margin: illegible]

لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يحمل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا وهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا ويشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول فيه نظر لانه قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وكذا تخيل النقطة وهذا القائل ايضا مصرح بذلك وتختلف الجوهرية عما تقع في جواب ما هو بعد عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار الثاني الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والانقطاع الى عرض والقوم بعد عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد ارادوا ان يبين عرضية الكم فاقاموا دليلا عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة لكل واحد منها يخص نوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تختلف عما تقع في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما تقع في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم برهان واما ما ذكر في تعريفات هذه الامور مما يتخلف معنى الجوهرية عنه فيجوز ان يكون من قبيل الخواص اللازمة لا مقولا عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الجسمية المتخصصة فان الشمعة المتخصصة بعينها قد يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة

[margin: لكل واحد]

[margin: انواع]

[margin: علمه]

تساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعب كان لها مقدار على غير
ذلك العمق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان
الشمعة المتشخصة باقية بتعينها بعضها فى هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال
فذلك المتبدل ليس بعدد ما قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها
جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل شخصها بتبدله ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها فى جميع جهاتها وهو الجسم التعليمى فقد ثبت
وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمى القائم بالشمعة واحد لا تبدل
فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان المتبدل
ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا
على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلاثة اعنى الطول و
العرض والعمق يختلف فى تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف بحسب
اختلافها الجسم التعليمى اولا ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمى
انما يمكن تعينها بتعين مساحتها والمساحة فى جميع تلك الصورة واحدة لا
يختلف لكن المستدل اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة
مجال واعترض ايضا بانه فرع نفى الجزء الذى لا يتجزى فان من قال به و
بتركيب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة
الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا
الدليل عاما شاملا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما يتبدلان مع بقاء
الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك
ان السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر التى كانت فى المكعب قد تبدلت الى

السطوح

السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعى باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل
الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهى والتناهى لا يكون
من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشىء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل
للجسم بسبب التناهى اولى ان لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشىء بسبب امر
خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الاشياء لحقيقة انما هو بعلية وعلة الجزء قد يكون
خارجة عن الكل لانا نقول الكلام فى ثبوت الجزء للكل لا فى ثبوته فى نفسه ولا
شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا
للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشىء انما لا يكون
ما ثباته له بالبرهان اذا كان ذلك الشىء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا
بوجه ما فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان اولا ترى انهم استدلوا على جوهرية
النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة
بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهى لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة
عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمى فلا يكون جزء الامر الموجود واما الدليل
الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا
خط فيها بالفعل يعنى فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه اصله
بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذى لم يوجد هو لا
يدل على انه ليس مقوما للجسم الذى وجد فيه وقد استدل تارة على عرضية السطح
والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمى الذى هو عرض فهو بالعرضية اولى

وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جوهرا لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يفتقر الى المقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونها عرضا كالسرير فتقومه وتخلف الجوهرية اي قوله بعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والدليل الى قوله بعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة تعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان تعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية تتعلق بالخط والافتقار الى العرض تعلق بالزمان والتقوم تتعلق بالعدد ولكن الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي واما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما ينتهي به الجسم اعني الاطراف تكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كان الاطراف ذوات اوضاع لا تكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد

وتقومه

المراد بالاعدام الاطراف ومحلها الجسم والسطح والخط

شار اليها

شار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط علما بالضرورة انه يوجد هناك شيء ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة ما اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل بينهما اعني يكون كل منهما منفصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو ظاهر دون العمق والا لزم اما تداخل الجسمين واما كون التلاقي ببعضه مع فرض انهما متلاقيان بكليته وفي على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم لوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهايات عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر وح يلزم التداخل اولا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر او الانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور موصوفة بالنهايات كما ذكرنا وعن الثاني

الامتداد في العمق

ان الاطراف

بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو
من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لاحصة له من العظم والصغر من جهة
العمق لكن يمتنع تداخلها من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم
والصغر من جهة الطول والعرض فلا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض
والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبها ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول
لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين
مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل
والجسم معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة
من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان
التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بحسب مقارنته للكم وانما
ذكره هنا ولم يذكر عند ذكر خواص الكم لعلاوته ونيته من الاطراف وهي
انما انما تعرض للكم المتصل بسببه وبما اعتبار زمان لانه توصف بها الامور
التي لا تحقق لها في الاعيان **الثاني** من الاعراض التسعة **الكيف** ورسم
بقيود عدمية يجمعها جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية الا
بالرسوم الناقصة اذ لا تصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لما تقدم من
ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفر والكيف بخاصة شاملة سوى المركب من
العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا
للشيء بما هو يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها

بحسبها

الكيف

اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي
اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض
النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم
اقتضاء اللاقسمة اخراجا لهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعل بعضهم حيث
قال لا يقتضي اللاقسمة اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس
هذا الاقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان توهم لا ينبغي عنه فما ذكروه رسم للكيف
بقيود عدمية كل منها عرضي محض ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به **واقسامه**
اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والتعويل في الحصر على الاستقراء
ومن اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان
الكيف اما ان يختص بالكم اولا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما
كالاشكال مثل المثلث والمربع
محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا الاول الكيفية المحسوسة والثاني
اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية
فقال لم علت ان الكمال الخارج عن القسمة هو الكيفية النفسانية ولم لا يجوز ان يثبت
ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا
باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعدادا جاز ان يكون كيفية
مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالاولى ان يقال
والمعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان
يكون للمحسوس اولا للاجسام من حيث انها ذوات الانفس اولا يتعلق
بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا الاول

وهو ان الكيفية تتعلق بوجود النفس

اي ذو الصورة بغير الصورة كالصورة البسيطة النقطة لان علم النقطة ... اقتضاء اوليا
الصورة عدم القسمة لكن لا ... ذات الصورة
بل بتبعية النقطة التي ...
الكيفيات النفسانية مثل الجود والعجز والوجود والقدرة والارادة واللذة والالم والادراك حال كانت من
الكيفيات راسخة سميت ملكة وما ليس براسخة سميت حالا
المراد بالكمال الفعلي المقابل للقوة الاستعداد والتقابل بين القوة والفعل ايجابا وسلبا محل تامل

هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية
والثاني الكيفيات المحسوسة فعلا لم قلت ان الاخير اي الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز
ان تكون كيفية مختصة بالفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة فالمحسوسات تسمى

الكيفيات المحسوسة

بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات
الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سمي انفعاليات
لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال
العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط
مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست
تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا
معنى قولهم بخصوصها او بعمومها والا فالحرارة لم توجد على حرارة النار وغيرها لا حقيقة و
لا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سمي انفعالات لانها
لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت باسم العام من الكيفيات الراسخة
وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب
التسمية بالانفعاليات لكن جاز ان يفرق بين القسمين فنقص من الاسم شي وخلي
الباقي عليه تنبيها على قصوره وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال
زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال فالوان الاجسام منتهى
تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا
ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون
محددة الاطراف متفرقة للاتصال العضوي فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي
يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة
وكذا

وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد التفرقة
هو الحريف والجزء الذي يلاقي بهذا التقطيع هو الحلو وكذا الحال في الالوان فان الجزء
الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو
الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد
والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى
عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروائح
والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية ترد
الاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين
احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس لحجة والالوان والطعوم والروائح
غير مدركة باللمس قطعا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا لندفع
ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة
الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه
الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس
والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال
معدا لادراك البصر اثرا ما ولالة اللمس اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة
لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها فالحسن ان تلك الهيئات
الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة
في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة
للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع
هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت الكيفيات في الاجسام الخارجية
لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء وهو ان هذه الكيفيات

اعني الالوان والطعوم والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليس متضادة او عرض عليه
بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى
وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فلا يلزم مما ذكره
ان الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب
عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي
فيتغايران قطعا واورد ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل
والكيفية وهو غير مفيد هاهنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة من الاطراف
مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لا اتحادهما بالحمل اي يحمل شي على
الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس يعني يحمل شي على هذه الكيفيات ولا
يحمل على الاشكال اما الحمل الذي على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال
ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا الكيفيات في الوجه الاول
واما الحمل الذي على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات
المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات
نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل
بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة
فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما ان
المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة
من تفاعل الحار والبارد مثلا التي تحس بالقياس الى البرودة وتستبرد
بالقياس الى الحرارة فهي كيفية من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية
ملموسة فمنها اوائل المحسوسات الملموسات فهي اوائل المحسوسات

لوجهين

تضاد الحقيقي من السواد والبياض لان بينهما غاية التضاد

متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات صح

الملموسات

المحسوسات

لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة
وقد يخلو عن سائر الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقدة للمشاعر الاربع وكالخلد
الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال المزاج فلا بد
له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها فجعلت هذه القوة
منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر
فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية
قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا يخلو عن الكيفيات
الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان
يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا اشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك
كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية
بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى
القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل
الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على تكيف جسم
بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة
لما ذكرناه وكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون
في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمل كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام
واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل
المحسوسات كما عرفت كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات
لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة

المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة

واعترض عليه بان جواز الخلو لا يستلزم وقوعه ولا ما لك الحيوانات يجوز ان يكون مشاعرها ضعيفة جدا لا مفقودة بالمرة ولو اكتفي بالاجتهة لكفوا ودمم التسمية والتفهيم

يعني اللذين ... واللزوجة ...

الحرارة

واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله
والبواقي منسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط
فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة
للمختلفات ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف
فما ذكروه من خواصهما لم يقصدوا به تعريفهما بل قصدوا بيان احكامهما فاقول
من شان الحرارة افادة الميل للصعود وبواسطة التحريك ثم ان المركبات
لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف
كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من [illegible]
اسرع [illegible] من الماء الذي هو اسرع قبولا من الارض لا جرم اذا
عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف
من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطيئا وربما لم تغلبه الحرارة
فتقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها
تركب ذلك المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبائعها
تقتضي تحركها الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية
علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طباعها
بعد زوال المانع الذي هو الالتيام من الاجتماع الطبيعي ينسب الافعال
الى معداتها فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي
لا يكون بسائطه شديدة الالتيام اما الذي يكون التيامها شديدة فلا

الحركة

يحلو اما

يحلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اقوى
عمل الحرارة فيه حدث حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم
من بسائطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فتحدث
حركة دورية وعلى الثاني اما ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب
الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث
تسييلا كما في الرصاص وتليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب
الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من
حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما تكون عند تحقق
الشرائط وارتفاع الموانع واكثر افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل [illegible] ما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات
انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق
المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك
بطبعه وربما يفيده الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء
اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة
للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات
فانها اذا اثرت في المركب المتخالف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق
بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات
المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها

كما في الكبريت

وانضمامهما وتهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة
تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة فلانها محسوسة بالذات ولا
شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان
اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة
في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة عن الكواكب كالحرارة الحاصلة في
تاثير مسامتة الشمس للراس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة
ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة الطبيعة في افعالها
كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك وكذلك نسب اليها كخدائية البدن و
افلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها
الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من
المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها
مركب فكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما
ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرق ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ
الموجب للاعتدال حتى بقي المركب معه في ... فذلك الجزء الناري لذلك
المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما لذلك المركب فذلك الجزء
الناري الذي شأنه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع البارد
الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع الحار الغريب الوارد على
المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب مال الحار الغريزي
ترفع اثره بما تعتده المركب من الانفعال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التقدير
منها كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو
فرضنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه
كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة

وذهب ارسطو

بحث الحرارة الغريزية

وهذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس في مجرد التفاوت ...

وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه
الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ
عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها تقبل البدن علاقة النفس ليست
من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام
السماوية فان المزاج المعتدل يوجب مناسبته لجوهر السماء لانه يعني انه
اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة
بها ناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية
بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي
فتلك الحرارة يتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل الارسطو بان
آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول
ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار ليست
كذلك الثاني ان حرارة النار عندما يقوى على الفواكه تحرقها واما حرارة الشمس
فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة
على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر
في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم
دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية
والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية كما في
الشبان ازدادت ... متى افرطت وقويت اوهنت القوى واضعفت
افعال البدن واما تلك فمهما اشتدت كما في الشبان ازدادت افعال
الطبيعة جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة

الحرارة جنس تحته انواع

والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت بعدما كان يلمس ويدرك
من الحرارة فى بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان فى وسط الجمد والثلج
لئلا يقال ان الحرارة التى عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة
هى حركة الاجزاء النارية التى لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى
الانفصال فتحلل ما تلقاه من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك
ويستولى فتحتفظ بها الرطوبة وتغلى غليانا فينفصل بها الطبيعة عن كيفيتها فيتحلل
المزاج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولى عليها العفونة
اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال
فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التى كا
تمنعها مدة الحيوة عن ان تستولى على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة
وليست هذه الحرارة موجودة فى الحيوان فقط بل موجودة فى النبات ايضا لان
بها لا يتعفن العفنية فى شجرها كما تتعفن اذا قطعت منها بل الطبخ فى النبات
من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر فى لمسه ظهورها فى الحيوان واعلم
ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعانى الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ
على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحته
انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة تطلق على الكيفية المحسوسة
وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على
الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التى لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزى
ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثانى جوهر والاول ليس مما يدرك
بحس اللمس ما قال من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة
للكيفية

للكيفية المحسوسة من النار فى حقيقتها مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة
من الكواكب والحادثة من الحركة ففى عبارة المحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة

الرطوبة

من النار والرطوبة كيفية تقتضى سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله
وصفان احدهما سهولة التشكل والثانى سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضى سهولة الشكل بشكل الحاوى
الغريب واورد عليه بانه يقتضى ان تكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها و
لم تقل به احد واجيب بان سهولة التشكل فى النار التى يليها ليست بحالة الهواء

معانى اللطافة

والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تقال على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثير عن الملاقى والشفافية وكون النار الطف
العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضى قبولها للتشكل فان السماويات شفافة و
ليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضى ان يكون الهواء رطبا بل ارطب
من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده
استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب
بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام
لكن نفى لزوم كون الهواء ارطب من الماء واولى ذلك انما يلزم ان لو كانت
الرطوبة معتبرة بالسهولة المذكورة فانها فى الهواء ازيد مما فى الماء لكنها لما
ليست معتبرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة
فى الهواء ازيد مما فى الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر
فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن فى الهواء ازيد مما فى الماء لم تكن السهولة
فى الهواء ازيد مما فى الماء قلنا زيادة الاثر كما تكون بحسب المقتضى تكون بحسب القابل

ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون
عرفوها باعتبار الوصف الثاني فالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم لغيره وسهولة
انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب
فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا
واشد من الماء لانه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق
حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق
حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل
التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا
قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال
الامام الرطوبة بذلك المعنى لو سلم انه وجودية فلا شبهة انها ليست بمحسوسة
لان الهواء ارطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت
رطوبة الهواء المعتدل التي كن محسوسة فكانت الهواء دائما محسوسا وكان
يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنون ان الفضاء الذي بين السماء
والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر
انها وجودية محسوسة وان كان البحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل
الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه
انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير
محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني
يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون
مبتلا وهي مخصوصة بالماء ولا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط

الرطب

البلة

الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة
والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر ويسمى
هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا يسمى مبتلا بل منتقعا
واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب
وهما تغايران اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز في الباطن
ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق
بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة
ما يقابله فيكون من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد طعن في امرين
انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة
عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا
والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة
وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور
ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل المقعر المقارن لحدوث
تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول لذينك الامرين والاولان ليسا
من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو
من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز
وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث
المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة
ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو
اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم

اليبوسة

الثقل والخفة

والخفة

الى حيث ينطبق مركزه الى مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس وتعالان بالاضافة
باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والكيفية وكل منهما مطلق ومضاف
اضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز
العالم فالمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة
بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك
ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها
ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز
وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي بها
الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز
وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك
في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط
وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي
حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر
في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار و
الهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل
ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر بالعكس وذلك
بان يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار
والهواء وانه متناقض وتبيين ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا
لفلك القمر ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع
مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك

الرسوب بالفروشدن

ثم خلي

ومقعر محدب كرة الارض كما هو الواقع

بمسافة

ثم خليت وطباعها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحرك اكثر
تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مكاني الماء والارض صح ما ذكر
من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط والا
فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل
بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الماء والارض وان فرض
كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم
خليت وطبعها تحركت الى ان تماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحرك اعظم
(ومحدبها مقعر كرة النار)
تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء
صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة من المركز
والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس
مقعرها مقعر الفلك فانها ح تتحرك بطبعها الى ان تماس مقعرها محدب
الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها
بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانه ح يتحرك بطبعها الى ان يماس
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر
ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرضت كرة الهواء بحيث
يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها
كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء
خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء
بالنسبة الى الماء فقط لانهما مشتركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة
من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة من الثقل

بمسافة مكاني الماء والارض اقول المكان الهواء ايضا وهذا المجموع الثلث اكثر من مكان النار فقط

الفرض الاول يقطع مكاني النار والهواء الثاني يقطع امكنة الارض والماء والهواء وظاهر ان المسافة الثانية اكثر من الاولى على عكس ما فرض في الاولى المار تم

[illegible]

وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس
الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا الى
مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن العنصر [illegible] اعظم من ثخن
عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة
المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني
الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد يسبق الى الوهم
ان اثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين السطحين المحدب والمقعر
في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك عنه لم نحتج في الجواب
الى هذا التطويل بل كان يكفي ان نقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس
مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانه يتحرك الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الارض فيتحرك بقدر الثخن كرتي الهواء والنار ويبقى من المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر
المسافة الممتدة من المركز والمحيط وان نقول نفرض كرة الهواء بحيث
يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان
يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء
ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن
كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع الاعتراض
ويظهر حركته في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا احتاج الى التركيب
من ان في كل عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من
الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين

وكذا الى

والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع

وكذا الى التركيب من ان حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى
المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد
المركز لا يتحرك عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب
عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف الى المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا
الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع واللازم المحذور المذكور
لم يكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل
ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في
المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما من حيث يغلب
المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في تعريف
الثقل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضا عند مقعر [illegible]
النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون
الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا ايضا اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية
بالاعتبار الثاني من ان النار والهواء (الماء) اذا فرضا عند المركز وتحركا بالطبع نحو
المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان
قيل تعريف ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقل الاضافي وهو انه لكنه لا يبلغ المركز وكذا
لا يصح في تعريف الخفة الاضافية وهو انه لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقل المضاف قد يبلغ
المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا لهما
الطبيعي ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق
قلت عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل
والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في

قوله بما ذكرنا ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط اندفع هذا الايراد لان الارض والهواء اذا فرضا فوق النار وخليا وطبعهما لم يتحرك الهواء الى المحيط لان المحيط مكان النار بالطبع وكذا الماء [illegible] على الخفة الاضافية منه

المكتسبة الطبيعية فاذا زال العارض المنافي فيما انتهى للماء قد خرج عن مكانه الطبيعي
ونابلة قفارة تخرج وكمال الزائد فانا نتصور تقدير خروجه عن ما مر من النار والهواء
والماء وذلك لما نفرض متعقل الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض [illegible]
تقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلى وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى
المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن تقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى
مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا خرج عن مكانه
١٨٦ الطبيعي فانا نفرض خروجه وبعده عن المحيط كمال البعد ولا نتصور ذلك الا بان نفرض
مركز العالم على تقديره فاذا خلى وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدب مقعر
كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن تقطع
اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه

باب الميل

والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما
بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم
مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به
فهو ذاتي وان لم تقم حقيقة به بل بما يجاوره فهو عرضي كما يحس تحرك الذي استقر في
العرضة والميل الذاتي ينقسم الى الطبيعي وقسري ونفساني لانه ان حدث شيء في محله
فحينئذ ان كان من تأثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين في الوضع فقسري
كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تأثير [illegible] فان كان
مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضى القوة على وتيرة واحدة
اما كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضى على انحاء مختلفة كميل النبات الى
النمو والتزايد فالمراد بالطبيعي هنا ما يصدر عنه الحركة
والسكون

٤٩٠

الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني هنا
الارادي ومنهم من جعل النفساني اعم منه ومما احدثه النفس على الاكوان
على وتيرة واحدة كما حققه بذات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء
النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعي بما يصدر عنه
الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي
هو سبب مقتضي الحركة اقتضاء ويترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع
وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل علة لابد منها في
الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف والسبب المحرك الذي
هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية يمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك
شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
[illegible] من هذه المراتب [illegible] من غير معينة من الحركة وذلك
الامر هو الميل كما قيدنا المحرك بالطبع او القاسر لان المحرك بالارادة جاز
ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادة المترتبة على اعتقاد [illegible]
المرجحة من الحركة اياه فاعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف
على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر اليها [illegible]
ههنا فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند شدته
وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة وضعفها مثلا او خارجة كرقة المعاوق
الجوهر وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر
ويستند شدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل [illegible]
[illegible] اثبات وجود الميل [illegible]

في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه بمدافعة ويعلم بالضرورة انها ليست الا للميل المقصود منه شأن الحكماء في توسط الميل من الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل مع الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه اله مقتضية للحركة فانه متى حصل الميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ق
مختلفة متضادة وبعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد
والمراد بالميلين المختلفين ميلان داعيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين
اذا كان احدهما داعيا والاخر عرضا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى
جهة واحدة او الى جهتين كمن في السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها
ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين داعيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي
الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل
هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة
والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين
مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول وفيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر
لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان في جسم واحد
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى
جهتين مختلفتين ولا نزاع بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين
الداعيين يجوز ان يكون مبدءا من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا لزم
اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذات
من المعنى المذكور هنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم
الى جهتين

يمنع كل واحد منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان ح

الى جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية وان اراد بالتضاد التضاد
المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات
الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل
الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا اقول والحق ان الاعتماد الطبيعي اعني الثقل والخفة
متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما
من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة العلو
وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلفا في السرعة والبطوء الحجران المرميان
الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون
باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادهما
بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل
واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولا شك
ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كان
حركته ابطأ واستدل بعض بوجه اخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان
في القوة حتى وقعت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما
يفعله جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة
في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة التي هي
ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عايقا
للفعل الاخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي
فعله واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته والفعل الذي

على المعاوق ح

ومدافعتها لا تمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء تقتضي الدفع الى جهة
مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله
الجاذب بان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الحادث ولولا ثبوته
لتساوي ذو العائق وعدمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية
لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا لقرر البرهان
انه لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركة الجسم ذي العائق
وحركة الجسم عديم العائق والثاني ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض
جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا
نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة الطبيعي
ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان اطول ولنفرض جسم ثالث فيه ميل اضعف
من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان عديم
الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق
يتحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوي حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي
عائق وقد ذكرنا في بحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا
مزيد عليه من النقض والالزام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند
آخرين يعني عند المتكلمين نوع واحد ليس للنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل
جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف
باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا
كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طايفة اخرى منهم الثقل من جنس
الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا
يعني

يعني عند طايفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء
فكل ما زاد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومعاوق قسموا الاعتماد الى اعتماد
لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد
معاوق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو و
اعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد
عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد
مفتقرا الى محل واحد لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا
وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء يتولد
بعضها عنه لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد
يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة
وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته من غير شرط كالالوان فانها متولدة
عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات
فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد ولكن لا عن ذاته
بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من
الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض
ومنها اوايل المبصرات قالوا الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون
والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد
والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة
والحسن والقبح والتشابه والاختلاف ومنها امور راجعة الى ما ذكر فالترتيب
داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل

بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته

بلا م

لكن بشرط المصاكة ... ما يتولد عنه لا لذاته

المبصرات

والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان
للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشرة والطلاقة والعبوس
والتقطب داخلتان تحت الشكل والسكون والبصر تدرك الرطوبة من السيلان و
اليبوسة من التماسك وأما المدرك بالبصر أولا وبالذات عند الجمهور فهو
اللون والضوء وهذا أي المبصرات بالذات عند الجمهور هو الذي نقل عن
[illegible] دون غيره وقد تحقق فيما سبق معنى البصر أولا وبالذات
وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من زعم ان المعقول من البصر أولا
هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان
اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا أولا وبالذات
[illegible] فان أي لكل من اللون والضوء طرفان أما طرفا اللون فالبياض
والسواد كما سنذكره وأما طرفا الضوء فهما الضوء الأضعف والضوء الأقوى
ولا وجود أي اللون حقيقة تنبيه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة للون
اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء الضوء للاجسام الشفافة المتصغرة
جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء [illegible] متصغرة
جدا وليس بينها [illegible] الى [illegible] يترتب عليه لون [illegible]
الاجزاء [illegible] من الاجرام العلوية وينعكس [illegible] الاشعة
من سطح بعضها الى بعض [illegible] الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس
يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى الجدار [illegible] الشعاع كأنه لون [illegible]
[illegible] الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء [illegible] لعدم التفرق بين الشي

ويشبه

ويشبه [illegible] بأنه بياض [illegible] في الخارج الا انه ليس
بياضا [illegible] يكون البياض فيهما متخيلا لا محققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق
[illegible] اولى من الثلج وزبد الماء لعدم [illegible] البياض فيه [illegible]
من الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء [illegible]
اللون ولا [illegible] الزجاج المدقوق لان اجزاءه [illegible]
[illegible] بعضها ببعض فلا [illegible] منها فاعلا ومنفعلا [illegible]
موضع الشق من الزجاج الثخين [illegible] وكذا الموضع ابيض [illegible]
الاشعة [illegible] بعد حدوث المزاج فيه اذ لا [illegible] الاجزاء
ولا [illegible] المزاج لا يمكن حصوله [illegible] والسواد يحصل [illegible]
اعني بسبب عدم نفوذ الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يحصل
بحسب اختلاف [illegible] مخالطة الهواء ومنهم من قال
[illegible] الماء يوجب السواد اي يوجب [illegible] الهواء [illegible] الماء
اذا وصل الى الجسم [illegible] اخرج منها الهواء [illegible] الشفافية
كاشفاف الهواء [illegible] الضوء الى السطح [illegible]
ان هناك سوادا [illegible] مال الى السواد [illegible] على ان
الماء يوجب [illegible] السواد ومنهم من نفى [illegible] السواد [illegible]
البياض [illegible] والسواد لا [illegible] البياض [illegible] الالوان [illegible]
السواد والقابل للشيء يجب ان يكون [illegible]
والفعل [illegible] الشباب [illegible] بالشيب فانه يجوز ان يكون
[illegible] لزوال [illegible] ولزم سبب الثاني

وبأنه انما يبطل بحل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عدمه وعن الثاني بأنه ان
اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على ان الكعاب
متحققة وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصورة المذكورة بالاسباب المذكورة
لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء
بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا
الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا
وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن
العذراء فانه قد يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى
الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في
تصفيته ثم يخلط بالماءين فانه ينعقد ذلك المخلوط ويبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه تشفف ودخل فيه
الهواء والماء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعد تفرق وكما في
الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق
الاجزاء وتداخل الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض
من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتجاه
من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم
العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد واخرى يكون من البياض
وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركب عنه
الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء
للاجزاء الشفافة لم يكن في التركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد

ولم يقع

مسلوق چیزی در آتش کردن
مسلوق به گرم جوشانیدن

ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة
ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الكعاب
بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه
من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على
ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض
اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض تخيلا
كان او متحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج
وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني
طرفاء الالوان السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما يتواردان
على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان
السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع
السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما
على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام بأسرها باطلة اما الاول
فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد والبياض
اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله
عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض
ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي
على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته ينتفي
فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا
البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه يجوز لا يلزم من عدم بقاء

قالوا لو تركب السواد والبياض لحصل الالوان المختلفة المتوسطة فقال الشيخ لو كان كذلك لكان الاحمر المركب من السواد لا ينعكس مطلقا ولا انعكاسه في الاجزاء الاثيرية بل يجب ان البياض بانعكاسه الاشعة ... فلا يبعد ان ينعكس من الاحمر والاخضر البياض دون السواد فلم ينعكس الحمرة والخضرة

شیء منهما على حدة التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز
ان يكون موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك
بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما و توقف اللون
على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون
لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء قالوا انما يحدث
اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن
الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند مجيء الضوء نحوه وهو غير موجود في الظلمة لعدم
شرط وجوده لكن الجسم مستعد اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في
الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق
هناك سواها والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى
جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها
وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص
كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف نرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء
اقوى نرى فيه بياضا شديدا واذا وقع عليه ضوء اقوى نرى فيه بياضا اشد وهكذا
البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة
من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها
من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود
اللون المحسوس معها فاذا انتفت مراتب الضوء باسرها انتفت الالوان
كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل نعلم من ذلك لاحتمال ان يقال
ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها
بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون اللون طبيعة غير مشروطة في
مراتب

مراتب الضوء فيوجد تلك الطبيعة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحس يحكم
بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في الجلاء اللون الواحد
بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند
الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا
واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل
المنكشفات وايضا الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف
واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني
بسبب شدة الضوء وقوته اوضح واحسن من المجموع الواصل اليه في الاولى
توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تأمل في ذلك تأملا
شافيا تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء
واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء
مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور
وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف فممنوع وان اراد المعية او
الاعم فهو غير مضر على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا
وقع عليه ضوء فهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة
من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد
الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ثابت نفسه للمحل والآخر لاحق له بسبب الاول
وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل
هو عين ظهور اللون في المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض
او سواد وقد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما هو الظل وتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد
عن الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو

اكثر ظهورا فتوهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك
كيفية زايدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع
بالليل مثل اليراعة ترى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في ضوء السراج
ثم السراج يرى مضيئا ضوءا اشد منها ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر
يرى مضيئا ضوءا اشد منها ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان
الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قد اتم الظهور ظن ان
ذلك الظهور كيفية زايدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى
اللامع لم يرله لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر
فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا لوانها عند الحس كما ان
زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون
وظهوره قال الامام لا بعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال
الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زايدة لان البياض
والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس
فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كان خلفه ووقع عليه
ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلا
للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة
والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف
منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة
والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا
واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه

لخاص

يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف منهما بالحقيقة او بالعوارض
والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا
نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا
مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما
لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه
الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى
الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا و
خارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وترتفع بارتفاع الماهية و
ذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدم عليها ذهنا فلا يكون الماهية و
ذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد ولعدم تقدم بعض الجزئيات
على البعض بالوجود لا يبعض تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي
المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية و
ذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض
واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات
متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه
ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء
من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات
في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا و
الجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الذي يحقق التفاوت
حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق

التفاوت فيهما بل كانت في الكل على السوية وان كان داخلا فيهما لم يتحقق التفاوت فيه
اشتراك الاضعف فيها لاشتمالها لبعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد
في نور الشمس دون القمر ان كان من ذاتيات الضوء لم يكن ما في
القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان فصل توجيه
هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا
للشدة والضعف لان القدر الزايد اما داخل في مفهوم العارض
وماهيته فلا اشتراك للضعيف واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم
العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون
العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم العارض لم يكن العاج من جزئياته
والا كان مفهوم العارض فيهما على السواء اجيب بانه داخل
في ماهية المعروض الاشد وان لم يكن مدخلا في ماهية العارض ولا في
ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه
في جميع المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور
على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض
باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية
باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض المعروضات الافراد
مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية
التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور
الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزايد
اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم

لو لم يكن

[illegible]

لو لم يكن ذلك الزيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في هوية المعروض
حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما
العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض
الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في
الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزايد الذي به التفاوت
في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت
شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا لها وهو خلاف المفروض
وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب
بعضهم الى نفي التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول
اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في
ماهيته وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في
مجرد ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان
الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به التفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يقال ان السواد الذي يحل على حد من الشدة
او الضعف يرى مثله يحل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية فلا تشكيك الا في
وضعفه لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للاخر في الماهية ولو كان الثاني
اي الضوء جسما يحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل
من المضيء وتتصل بالمستضيء متمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما
الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما

مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك

[illegible]

الاول

الصوئی فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الضوء ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى اخر وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث الضوء في المقابل للمضيء المعد لحدوث الضوء فيه وحركة وهم وسبب الوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم الاسفل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه يتحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم اتفاقا فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في موضع اخر على حسب تجدد المحاذاة كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الراي وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله يحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما

اذا كان

ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء كمه

اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور والزجاج تزيد ما خلفهما ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الضعيف البصر اي المسن على قراءة الخطوط الدقيقة اجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كذلك بل يوجب شدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به وكلما كان اكثر فيقل الاحساس بما وراءه او لا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها استتارا وان الاستعانة بها في الرؤية انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما يجمعه دون القوية بل يحجب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل وما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها لا تعقل وايضا الضوء اذا دخل في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد فلا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ ههنا غير ما سددناه ولا انعدام اذ الجسم لا ينعدم والا لزم ان يكون حيلولة جسم من حيث معدوما لاحدها فالمعدوم عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من الابصار

الاشتغال به

الاسفار در روشن شدن صبح ... يسفر بياض النهار اذا ... اضاء واسفر وجهه حسنا اي اشرق

فرضه في هواء محض من خارج الغار يسمع كما انا نبصر من ابصار من هو في الغار وذلك للتقطع بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي او متوسطا بينهما ونحن مع ذلك بانه ليس كمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او نقول المانع عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي والظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما نقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي والضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحايل بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي مسلم مما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا بما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا فيعرفنا ان ما في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا امرا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط معا ومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم ثم صدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا

لم

المسموعات

المتموج المذكور

ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلانه ربما انما يدل على عدم الصوت في بعض صوره لعدم فيه التموج لا جمعا فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الحركات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبين وينقاد لذلك الهواء المنقلب بما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتقادم الا انه يتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى الصماخ سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لاوصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله حاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما يتوهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع والقلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في الهواء هناك بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد لان الصوت لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا

المتموج الحاصل من القرع و القلع العنيفين اعني الذي يكون مقرونا بالمقاومة تم

الصوت تعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لانا لا
نجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجي منها وتميز القرب والبعد لاجل
ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وانا لم نكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة
لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك
لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجي الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء
من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى
ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب
الضعيف ونحن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف
انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت
لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز بين الجهات والقرب والبعيد من الاصوات انما
يمكن اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب
لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى الة السمع شرط الاحساس على ما هو مقتضى المبحث في
السمع قلنا قال صاحب المعتبر قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل او لا بقرع الهواء
المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراك
الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل
انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة
التي منها ورد فالحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي
عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتأملنا فيتأدى ادراكنا
من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومسافة وروده فان كان قد بقي منه شيء موجود
ادركناه الى حيث ينقطع وهناك نحكم بمبدأ الوارد ومورده وما بقي منه شيء موجودا او جهته وبعده

وقربه

وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر منها عرفنا على المبدأ
لم نعلم من غير البعد الا بقدر ما بقي وكذلك نفرق بين الرعد الواصل الينا من اعلى
الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق من كلامي رجلين لا نراهما و
بعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب
احدهما وبعد الاخر قال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث
وهو انه يجب ان السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك
السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة
مدركة لم يمكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا فلم يبق ان يكون مدركه الصوت
الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا
القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا
واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن
الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او
شم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات
ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصوت
غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء
الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالزمان والحركة و
لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها
باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما
دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على

اشارة الى ان السامع بعد ما سمع صوتا لا يتتبع اثرا ولا يتامل في شيء اصلا بل ان السامع يدرك الجهة والقرب والبعد

انه لا يكفي على تقدير اجتماع الحروف للزوم احد المحذورات الثلثة بخلاف ما اذا وقع بين الحروف ترتيب بحسب الوجود فحينئذ يدرك بحسبها الترتيب ولا يلزم الترجيح بلا مرجح

ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا في اوله
على هذه الهيئة المخصوصة دون تقاليبها الخمسة ترجيح ايضا فالبقاء على هذه الهيئة
فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضه
المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف
عدم بقاء اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف
بعينها فيجري الدليل فيها ايضا ثم ما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا
من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى
من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع
القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه تموج اخر وصوت
مثل الاول ويحصل اخر وهو الصدى قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا
صادم جسما املس كجبل وجدار بحيث يصرف هذا التموج الى خلف محفوظا فيه
هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت اخر هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها
حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت اخر مماثل له في الحدة والثقل
تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك لان الصوت
المعروض عند بعض والمجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن
يحتملهما وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما
يفيد تميز صوت عن صوت اخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة
والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان
يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف

بخلاف

بخلاف الغنة والبحوحة ونظيرهما فانها قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان الفرق
بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون
الاخرين نظرا وتأمل وهي اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي
تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من
اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح
للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد
يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة
ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع
كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي
واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا
بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل ومختلف بالذات
او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها
المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة
او متخالفة اما بالذات وحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء
كانتا ساكنين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين
اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها
فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض وينتظم منها اي من الحروف الكلام باقسامه
فان الحروف اذا تألفت تأليفا مخصوصا سمي المؤلف كلاما وهو مهمل وموضوع
والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره
فجميع اقسام الكلام مؤلفة من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قال الاشاعرة

الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو
مدلول الكلام كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة و
المعتزلة نفوا ذلك وردوا قولهم المعهود وقالوا اذا صدر من متكلم خبر فهناك ثلثة اشياء
احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت هذه النسبة او انتفائها بين طرفي
الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما
حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ
صدر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه
وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك
سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي تسميه الاشاعرة
كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي
واما بين الاشاعرة فاما لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود
الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق
اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه الة يتوصل بها اليه فكانه هو
المستحق لاسم تلك الدلالة والاشاعرة يدعون ان الشيء احد طرفي الخبر الى الاخر
قائم بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل قد يعلم خلافه او
يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل
بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه
قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه
بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقة الامر اذ لا طلب فيهما اصلا

كما

كالارادة فيها ايضا وهل ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي
هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض
بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط ولعل الاولى ان نقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم
ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا

المطعومات

ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها اعني الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات
واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية
المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل
في اقسام القابل حصل اقسام تسعة تحصل الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدث
الحرافة وفي الكثيف حدث المرارة وفي المعتدل حدث الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف
حدث الحموضة وفي الكثيف حدث العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة
والبرودة ان فعلت في اللطيف حدث الدسومة وفي الكثيف حدث الحلاوة وفي المعتدل حدث
التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني
ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء
يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل بتحليل الاجزاء وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس
والحديد فهذه من المعدود من الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل
في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة من غاية الحرارة
والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك
المراتب قابلة او فاعلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا
عن التسعة والعشرة وايضا لم لا يجوز ان يكون الطعم قد يحصل من كل منها طعم لا تركيب فيه وليس
من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى اختلاف النوع فانواع

الطعوم غير منحصرة وان لم يتحقق كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما
الا بالشدة والضعف فان القابض كالسماق يقبض ظاهر اللسان وحده و
العفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار
وانه حدوث الطعوم على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة
الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر لكيفية
الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية
غير ملايمة في الاجسام التي تؤثر فيها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث
نوعا ولا شك ان التفريق حالة غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير
الحرارة غير ملايمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها انقص
الطعوم وابعدها عن الملايمة واكثرها ملايمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال
لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة
شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة
اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملايمة
وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة الا انها تكون في عدم الملايمة دون
ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا
لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها عن النفوذ فيه فينفذ في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء
الحرارة ويكون التفريق صغيرا لا محالة فتكون الكيفية الحادثة غير ملايمة وان تكون دون
المرارة في عدم الملايمة وتفعل الحرارة في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة
في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة تكون الكيفية الحادثة في

المعتدل

المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملايمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة
كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى
اعني يكون الطعم المالح مرة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من
الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط
بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة
رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم
مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب
يتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى
ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة اذ من شانها التكثيف
الذي لا يلايم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك
كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة
بواسطة التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب
التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه
يضاعف التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها
فيجتمع اجزاء البرودة وتؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا
فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في
القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه وتكثفه
تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية تكون عدم ملايمتها العفوصة
بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان التم

اقل في عدم الملايمة

العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائيته ولطافته واعتدل قليلا
باسخان الشمس المنضج ازداد حموضته ويفعل البرودة في القابل المعتدل فيفعل
وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في
المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر
فتحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة
فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن
اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره
فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة
والبرودة تفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا تفرق تفريقا شديدا ولا يكثف
ايضا تكثيفا قويا بل تفعل فعلا بين بين فتحدث فيه طعم ملائم وهو في الفاعل
الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل
فيجمع اجزاء الفاعل وتؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف
البالغين فتحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد
الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة
وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف وبين الفاعل
المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه بكيفية
ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة
المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في
الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة
للامزجة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية
لا يؤثر

لا يؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة
فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثيرها القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته
ولا بكيفيته فلا يحصل له بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت
ضعيفة الا ان حاملها اللطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر بكيفيته
فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان احر الطعوم الحرافة ثم المرارة
ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة
باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة وتدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة
في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم
العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو يكون اولا عفصة شديدة
البرودة فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى العفص ثم الى
الحموضة ثم حتى الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه
في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان
كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون
ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة
ويتركب فيها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات
طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع
بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركيب الاسباب المقتضية
للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل واحد

منها فيه طعم من تلك البسايط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثيرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة الصح تحت تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والفيج ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان

ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد تطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع كما يعارضه من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد تطلق عليه اسم باعتبار من الكيفيات

الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها هي مبدأ استعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او بسرعة وهو بين طبيعي كالمراضة واللين وسمي اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال كالمصاحة والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس شيئا لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء

بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو بطيء الحركة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال الشديد فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنها اصل القبول الذي نسبته اليهما على السوية فيكون قسما ثالثا قلت معنى كون الشيء قابلا لاخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحصل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور تتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب ذلك الاستعداد لو الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة للامور هي المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعداد مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعداد متوسطة بينهما متوسطا معنونا بالقرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان المتوسط بينهما ليس بصحيح ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث اللغة والعرف ايضا

مباحث كيفيات النفسانية

او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجناس للحيوان دون النبات والجماد فلا يمنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات

العلم

النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت والعلم يطلق بازاء ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اوليا عاما وقبولا

للنسبة يسمى تصديقا والا فتصورا والتصديق ان كان مع تجويز النقيض يسمى ظنا والا
جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان
مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا
فان قيل لما فسر الثابت بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني
الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشكك فيها
بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسرت الثبات بعسر الزوال لم يكن
مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت
عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن
مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا اعرض بها عن مباديها
التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي
ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين و
التصور مطلقا وهذا هو المراد هاهنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها
تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم صفة وهي تتناول
العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تميزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس تميزه
لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات
فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه
توجب تميز المحل وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات
الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد
فانا اذا اعتقدنا زيدا قائما فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها و
ذلك التميز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو يحتمل تلك النسبة في صورة جهل

الظن

الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال
وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يطلع على امر يوجب ان
يسلب القيام عن زيد فلم يوجد شيء من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق
الثابت اعني اليقين وتناوله للتصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم من ان
التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض على هذا الحد بانه يجب
ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما لان ما يوجبهما وان لا يكون التصور
ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل
متعلقه نقيض ذلك التميز ولا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون
للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له بحسب ظاهر اللفظ والاسماء البديهية
قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم
لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما
على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي
متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو
معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسم الى الضرورة او الاكتساب
اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي
هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف
حصوله على النظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال
مغاير اي لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم
على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم
عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له

وارد الشيخ الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفسه حقيقة او مثاله والاول باطل
اذ لا حصول للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل بنفسه الثاني والمحصول القائلون بالوجود
الذهني للاشياء انفسها لا الاشباح فالحاصل ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية
المعدوم لا حقيقته ولا مثاله وقيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم
بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى
واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا
كان احدهما بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله بالمعدومات والموجودات
ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على
وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صورة الاشياء في القوى المدركة والاخر يسمى
حضوريا وهو بحصول الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة
بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم
وهو اقوى من العلم الحصولي لضرورة انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بحقيقته
عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل مثاله عنده فقولنا لا بد في العلم من الانطباع معناه
ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما
قد دل قائم البرهان عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى
بالاشياء انما هو بحضورها بانفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات والاحوال خصوصا
الممتنعات القول بحضورها بانفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها
وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد اخر وقوله وحصول المثال
مغاير الجواب دخل مقدر توجيهه انه تعالى لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في

النفس

النفس يلزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة
الممتنع الحصول للنفس عند تعقلها اياها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع
مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات
واتصاف النفس بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها
حاصلة فيها لا اشباحها وامثالها وقد تقدم هذا البحث في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد
ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا
علم شيئا اتحد بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين
اي الاتحاد الذي قالوا به غير ممكن لما مر من ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعلوم
اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في
الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان
يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا
يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد
عالما بمعلومات لا تتناهى وانه محال ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كان
غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يمكن واقعا في
حقنا واجاز المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم
وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان
المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه
ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والمقدر جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي
في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد
في بعض الاحيان ورد لا انفكاك بانه قيل الامكان للممكن دائم فجواز الانفكاك بحاله

دايما وفيه المطالبة قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جاز الانفكاك بحاله بان يتعلق
بهما علمان وذهب ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان
يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم
اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المودي الى وجود الصانع غير النظر المودي الى وحدته
وانه ممتنع بالضرورة الوجدانية اجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومات
بعلم واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض
وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير
العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان
يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد
على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا
القبيل بل لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من ان اراد
العلم بالتعلق انه يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو
فان الاجزاء داخلة فيه ورده بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد العقل فلا نزاع
وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا او
لا نعلمه كالحال في الاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا
ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم
بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى وجوزوا
ان علمه في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل
السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها
ولا يلزم تغير صفته تعالى ونزيد لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الازل عدمه في الحال وفي

الحال

ومعنى نظر واحد

تبهارماى

الثاني وجوده في الحال ثم العلم لا يعقل الا مضافا فلا يتحقق العلم الا ان يكون هناك
اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه
اذ لا يتصور ههنا اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
فمن قال من هولاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال
منهم انه صورة التي توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين بانه ذكر
الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال ح الاتحاد
يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك
باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لا بعينه ولا بلازمه الذي هو الاضافة
والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى
الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال
الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما
مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة من الشيء ونفسه
سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي العرض يصدق تعريف العرض
عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء
فيصدق عليها العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة
من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن
لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع فالجوهرية والعرضية للشيء انما هو باعتبار وجوده الخارجي فذلك من اشتباه العلم بالمعلوم
فان المعلوم كالحيوان مثلا من حيث كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون

بولكر

موجود الا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون العرض اما الصورة العقلية
اعني العلم فلئن موجودة في الذهن مانع الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة
في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض
غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن تمام ما في الكتب المفصلة ونفرق بين
الوجود في الذهن والقيام فيه وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني
فليراجع عليه ثم هو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم
في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم
كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا
تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروري واقسامه ستة ويكتسب يعني ان
العلم قسم الى حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري
واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات و
متواترات واولى وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها [illegible]
الادراك مع الالتفات وسلامة الآلات كاف في حكم العقل اولا فالاول
البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس ولا فالثاني المشاهدات
والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة بحيث لا يعزب عن العقل عند تصوره للاطراف
فهو الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول
الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها حاصلا بالاخبار فهو المتواترات
اولا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم به العقل بمجرد
تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن
واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن يحتاج الى
المؤثر

شتغل

المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة
كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه كما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات
فهي قضايا يحكم به العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان
الشمس مضيئة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات
البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا ويسمى وجدانيات واما الفطريات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا
قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات
فهي القضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرار المشاهدة اليه وبالقياس الخفي
للنفس اليها وهو ان وقوع المكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف
ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا
مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية
لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من
غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير
تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس
وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس
يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى
من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس [illegible]
الذي على الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك
واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن
مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطئهم على الكذب واعترض [illegible] الاخبار المتواترة

كون الجزء ممكنا وقوعا لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن
وقوعه ونعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد
تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه
قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواترات
على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم
صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات
وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس
من القرائن وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات
واعترض بان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من
فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس
المقارن لها قياسا واحدا مع انه لم يمكن تعليمه تكرر اجمالا واكثريا وان
السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن بها مختلفا
بحسب اختلاف العلل في معلولها وقيل الفرق ان التجربة موقوف على فعل
يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله
او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا
يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون الواسطة فيها
هي الحس فقط ان كان هو الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا اخر
فهي المشاهدات والامام حصرها في خمس البديهيات والمشاهدات
واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط

لما كان

لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات والمجربات
والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرار وكذا
الحدسيات وما يتوهم ان كون المجربات والمتواترات من قبيل الضروريات
موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي
وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من
قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل
الظنيات قوله واجب وممكن اي العلم منقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته
والى ما يقابله كسائر العلوم قوله وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق قيل الدور
اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون
افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل في صدورها عنهم فيستحيل
انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب
المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان
يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني
بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنة في التطابق بيان ذلك
ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد
منهما موازنا للاخر متوازيا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم
لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له بمنزلة ما اذا كتبت صورة الفرس المنقوش على
الجدار الى ذات الفرس فكما انه يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات
الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان صورة الفرس هكذا
كذلك يصح ان يقال اني علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال

كان زيد في بيته شريرا الا انه علمه شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا
فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا
الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علمه تعالى فعليا اصلا او
السابقة الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لابد لها من واقع يطابقه فان
المطابقة والاصالة فيها انما هي المعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما حينئذ ومن الواقع الذي هو مطابقها
والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولابد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس
واما الكسبي فبالاول وبيان ذلك ان علوم الانسان كلها فيض عليه من مبدأ الفياض جود
قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات
فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بمحسوسات نوع ما وارتسمت
في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية ومشخصاتها وتصرف بالقوة المسماة بالمفكرة
في متخالفاتها بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية
مجردة عن المشخصات واذا احس بمحسوسات انواع متعددة وتامس (؟) فيها استعد
لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات
الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكرة فقد حصل له التصورات والتصديقات
الضرورية واما النظريات فاستعدادها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف
في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها
بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخرى وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح
اخر مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة
الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان تكون مجردا او ماديا حسيا او كليا حاضرا
او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى متناول

اق

اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك
مكنوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك
ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك
معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان
جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى
فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس
فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد
لا تباينهما كما لا تحد ادراك بالمعنى الاول فلا ادراك في عبارة المصنف على تفارق
والتفسير تفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول
تعلق العلم بالعلة اما انه يشتمل من حيث هي لا باعتبار اخر هو لا يستلزم تعلق المعلول
اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية
العلة تصور ماهية المعلول وذكره الملخص اما من حيث العلة لكنها بعد حصولها في الذهن
مهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمعترض يسلان (؟)
ظاهر بان بناء على القول بان التعقل يتبع على حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل
او لا فهو باطل لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني
علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا للعلة وهو اشتباه
قوله من حيث العلة لكنها بعد حصولها في الذهن مهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد
حصل في الذهن مهية العلة في الخارج بحسب المعلول في الخارج بمعنى كون ماهية العلة
موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي تستلزم وجود المعلول في الخارج
لا انها بوجودها الذهني تستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المط واما

مبهما من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول
لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية
او العلية والمعلولية من المتضايفات التي لا تتصور ولا يصدق شيء منها الا معا وهو علم
ناقص بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها
في انفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم العلم التام تعلق
العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعلول
لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه
المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان
قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول قلت كذلك عوارض المعلول
ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول مستعملة عندهم في مواد متعددة كاثبات علم الله بسائر الموجودات
لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاتها كذلك الى غير ذلك
من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يسلم كون
المبدأ الاول هو عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره ولا يتم
مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود
المعلول ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما
والسر في ذلك ان العلة التامة بكون خصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول
الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا تتصور مقتضاها
الا بخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان
لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وآنيته والعلم بالمعلول

يستلزم

يستلزم العلم بآنية المعلول العلة دون ماهيتها ومن ثمة حكم بان الاستدلال بالعلة
يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول انما يوجب علما ناقصا او نقول في النظر
المذكور انفا فان اقتضاء العلة المعلول لها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد
العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم
اذا علم ان آ مستلزمة علة تامة لب ثم علم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود
لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا
علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد ب لعلة اخرى غير آ
فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس
واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بماهية المعلول العلة الا ل
كون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم
ثلث الاول كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم بما من شانه العلم وهذه
القوة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في
العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة واما جعل الاستعداد
القريب والبعيد او المتوسط الجامع بعدم العلم من مراتب العلم نظرا الى
ان الاستعداد التي كانه منه ولا يخفى ان عد القريب من تلك المراتب اولى الثاني
العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل
المحض الذي هو حالة التفصيل الثالث العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة
في العقل منفصلا بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن
علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة
المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ التفاصيل لتلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة

كل وجه بل هي بالفعل من وجه بالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الحاصل من حيث
هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة
المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة
وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن
العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا مما هو معلوم
مفصلا وما ليس مفصلا ليس معلوما والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن
مجتمعة لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد منها على حدة فلم يلتفت قصدا الى معا
الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق نظره الى كل واحد من المعلومات
التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبداهة عن الاولى
التي هي علم تلك التفاصيل ايضا وملاحظ لها اجمالا ونظيرها من المرتبتين في الاحساس
ان يرى جماعة دفعة ولم يحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالا اجمالية وبعد التحديق
حالا اخرى تفصل الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالين معا فالحالة
الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة
واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية
في الماهية لتلك الامور المختلفة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة
بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي
الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فتنكشف كل معلوم
منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء
المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان
كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي

والتفصيلي

والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه
الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل
وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان المعلوم قد يجتمع في
زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب ولذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلا الحالين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والحاصل في التقسيم باعتبار الاجتماع العارض
للمعلوم لا باعتبار اختلافهما بالنسبة الى المعلومات واما ما قالوا من انه عقيب السؤال عالم
بالجواب اجمالا لا تفصيلا لقدرته على التعبير عنه فورا دون زمان فذلك لان الجواب حقيقته ونحوه ولم
لازم وسواه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم
وهو معلوم بالتفصيل واما الجواب فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا
النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا
وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف بطريق آخر مطلع ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في
الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه
قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون
المعرض عنه لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال
ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا ما لم يكن ذلك الانكشاف
حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالين معا فظهر انه قد يتفاوت
حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان
اجزاؤه معلومة مندرجة بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على
وجه آخر واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما

اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكره وقوله المعلوم عين السؤال العارض من عوارض الكل آ
قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة فجوابه انه اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا
على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار
مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد
حتى امكنه الحكم عليها والحاصل ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن
الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان الحكم على
تلك الافراد دونه والسبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمة مشهورة
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما علم
سببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه
من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر فاذا
التفت الى وجود سببه حكم بوجوده كليا حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز
ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه ببرهان
مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي
العلم بوجوده لكنه لا ينافيه وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة و
اجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المعينة الا بالسبب
وحاصله ان الممكن اذا لم يمكن الحكم به ضروريا فضرورة لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال
بسببه فخرج بالقيد الاول اعني قيد الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف
او حدس وبالقيد الثاني اعني بخصوصه البرهان الاني فانه لا يفيد علما بخصوصه كما عرفت

وعلى الثانية

وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد
حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من
الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع
نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان
هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء
كان المستدل المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص
من حيث انها اشخاص معلومة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه
اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه
لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا توجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم و
اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو
قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري
العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف حسن
المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم
بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان
والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم
العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه
ويطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد
المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا ويطلق
على نفس تلك المراتب وعلى مراتبها في تلك المراتب انه يأتي ذلك ان النفس باعتبار

العقل

[illegible]

تأثرها عما فوقها من المبادي وباعتبار ما يخصها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا وله
اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره بآثار اختيارية وان كان ذلك
ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى
تسمى عقلا عمليا وله ايضا اربع مراتب اما مراتب النظري فهي لانها اما كمال واما استعداد نحو الكمال
قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى
النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب يطلق الاسماء
على المراتب نفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيد الهيولى
بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصريات للمواليد ليست خالية عن
الصور كلها بل الصورة ماخوذة فيها بخلاف الهيولى فانها في حد ذاتها خالية عنها اذ
ليس شي منها ماخوذا فيها وان لم تخل عن كلها والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات تسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل
الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه
قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال انتهاء على قوة كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل
مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات
متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحصل بمجرد الالتفات بشرط التجرد
على الكمال حتى لا يكتسب خلا ان تكتسب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال
وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني
والعقل بالملكة استعدادات لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه

واسترداده

واسترداده فهو متأخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات
كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول سريعا ويبقى ملكة الاستحضار
مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة
ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة واما العقل المستفاد فيتصور
بالقياس الى كل مدرك وقد يفسر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير
جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب عنها اصلا وهو بهذا المعنى لا يكون في دار الغرور
ومنهم من جوزه في دار الدنيا للنفوس القوية التي لا يشغلها شأن عن شأن فكانهم وهم في جلابيب
من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي شاهدوها معقولا بها دائما
واما مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس
الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونقض آثار شواغله عن عالم الغيب
وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها
ما يحصل له بعد اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال
الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة و
كل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد
يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا
اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت
وهذا استعمال مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي هو قسم من العلم
بمعنى التصور والتصديق فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب
الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وكذلك ظن وبالمعنى الاول
اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا

الكلام تحمل بالان المتبادر منه ان يكون سببه الاعتقاد تحت الاصلاحين في العموم والخصوص
الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم
اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم
الى التصور والتصديق ونحو اليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويمنع فيه الاعتقاد
بخلاف العلم اى الاعتقاد بالمعنى الاول يمنع فيه التصادق ويمنع مكون اعتقاد ضد
الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بالايجاب بنسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها
فان بين الاعتقادين ايراد وجوديا ان يمنع اجتماعهما في محل واحد من المعتقد وان
جاز توارد هما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك
المتعلق بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى
الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بالايجاب
النسبة والاخر بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد
والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان بان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها
احوال ثلث الادراك وهو حصول الصور عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال
الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لزوالها لكونها
محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك
والنسيان متمايز زوال الصورة من وجه دون وجه فان قيل النسيان قد يكون
في المعقولات فلا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد اجيب بان النسيان
فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد ولا يبقى
المجرد خزانة لمعقولات النفس بعد زوال الصورة عن خزانته بزوال الخزانة من حيث انها

خزانة وقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين
اى طرفى الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل واحد من
الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر متغايرا بالاعتبار لا بالصورة الاعتقاد والعلم يصح تعلق
كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر ولا يكون بين العلم والمعلوم
تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما في
علم النفس بذاتها وسائر صفاتها القائمة بها وكذلك يصح تعلق العلم التصوري
بالعلم تصورا او تصديقيا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق
واردنا ان نتصور ذلك التصور والتصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور والتصديق
عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منها كما في علم النفس بصفاتها القائمة
بذواتها ولذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق العلم والاعتقاد التصديقي بالعلم والاعتقاد
كان يحكم على تصور الانسان او على التصديق بحال من احوالهما مثلا فانه كذا كان العلم
بالمحكوم عليه من قبيل التصور بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منه وكان
العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا له بالاعتبار لكن ما في اجزاء التصديق كتصور المحكوم
والنسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم
ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل يعني مقابلهما وبالجر قسم لا حدهما الجهل يطلق على
معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما
او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا
وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد
ويسمى مركبا لانه حصل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد
بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اى الظن اعتقاد احد الطرفين اى الايجاب و

والسلب اعتقادا راجحا لا ينقبض النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد
الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد
راجح بلا جزم وهو المراد من قولنا ترجيح احد الطرفين وتعليل الشدة والضعف
نظرا ما هو علم وجهل حال بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل النظر
مع سلامة جزئيه صورة ومعنا واحد منهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية تحصيل الفكر الذي
ولا خفاء في ان كل مط لا يحصل من اى مبدا اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له
والمبادي لا توصل اليه كيف ما اتفق بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الفكر
هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة ليحصل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء
المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري واذا كانا صحيحين بعنى على الترتيب المعتبر
في الانتاج افادنا علما ضروريا من غير تخلف واما اذا فسدت احدهما او كلاهما
فلا يعد ان علما ضروريا بمعنى لا نسلم ان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل
كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم
اي الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان
الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلاهما
فاسدة فلا يعد ان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض
الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان
ليس بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل
به العلم من غير تخلف اراد انه يستلزم اى احادة من العوارض كما بعده هذا هو المذهب
المشهور في هذه المسئلة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر
الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى
ابتداء وليس في منافاة [illegible] وجود [illegible] الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب

بعض

الكسب الاول الى الغير منه

بعض اخر بلا وجوب عقلي لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين فان تكرر منه احاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه تعالى بطريق العادة
الثاني مذهب الحكماء وهو اي مذهبهم مبني على اصلهم وهو ان مبدا الفياض لوجود الحوادث
موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم
الحاصل عقيب النظر امر حادث مندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا
مبني على اصلهم وهو ان افعال الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها
عنا بواسطة فعل اخر منا واما بالتوليد ان كان بواسطة فعل اخر فزعموا ان العلم الحاصل
عقيب النظر فعل صادر عنا بواسطة النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق
التوليد واراد والتوليد بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل على الاضافة المغاير [illegible] ثم الحق
بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الاثري ان الحركة [illegible] كذلك
وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واتفق بعض
اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا
فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظر واجاب المعتزلة بان هذا لا يفيد اليقين لكونه
قياسا فقهيا ومع ذلك فانما اتفقنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء
النظر وهي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان
مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى فلم يصح التكليف به اذ هو
تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة
غير مشتركة والا منع الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان
ابا هاشم صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع

عنه ح

[illegible]

لما ان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو توليد لا ح
وذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وانه التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء
النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء
النظر الذي لا يلزمه هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مبدا
للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره لئلا يلزم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير
مبدا لها فهو بعد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المص ان
حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الاعداد كما هو مذهب
الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي
يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح واجب اي لازم لزوما
عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم
متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الكيفية امتنع
ان لا يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا الكلام
لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد
الابتداء في اسناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض الاشياء تارة مدخل في بعض
بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته
كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان لا يفعله بايجاد ما
يوجبه وان تركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون باثر القدرة فيه ابتداء
كما هو مذهب الاشعري رح فيقال النظر صادر بايجاد الله تعالى فموجب للعلم بالمنظور فيه و

ايجابا

ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله
تعالى ولا حاجة الى معلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر
الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية وغيرها وسواء كان معه معلم اولا الثاني
ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم اخر وهلم جرا واجيب عنه بانه
قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصة يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفة الله تعالى
او ننهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق
المعلم ولا بد منه ان علم باخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره بها انما
يفيد العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في
هذه الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل فيه كفاه في معرفة
امور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يدرك العقل وحده العلم
بصدقه بان يصح المعلم مقدمات يعلم بالعقل فيها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا
منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف
الالهية التي هي على عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور
الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قراين الاحوال وهذا الج
الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال ذاته تعالى
لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته او باحوال
ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انما هو الاحساس
بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدا العلوم
الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا تتعلق
بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين لنا العلوم المتعلقة

يهتدي له
يستنتج
حرم

بما لا يخطر للحواس بعد من التصورات التصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية
او بعد تبين ان النظر لا بد له من مادة في العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمط
نظرنا الرد عليهم ان تعالى ذلك المعلم هو النبي صلعم ولا شك في الاحتياج اليه وتهذيب
الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى
ان معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يحصل بتعليم ولم يكن مأخوذا من معلم
وامتثالا لامره عليه قال النبي صلعم أمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
مع ان اكثرهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل منهم كشهر
بان تعالى ذلك المعلم هو النبي صلعم واله وسلم ويكفي به اماما ومرشدا الى قيام الساعة
من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويوجب النجاة على
متابعته والاعتراف بامامته وفيهم وجهان الاول ان كثرة الاختلاف بين العقلاء في
المعرفة كثيرة لا يحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك
بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك
الاختلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم
انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر و
فاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الصعبة التي
يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف
لا يحتاجون اليه في العلوم الالهية التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان
المط فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه عشر
وماذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلم ولا نعتقده ودليلكم لم يدل نعم لا بد من
الجزء الصوري بمعنى لا بد ان تترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة كما سنع منها

علوم

علوم اجزاؤها لو كان العلم بالمقدمات تماما سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يتأدى اليها
من المكتسبات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من
العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا يشعرون بما يستنتج منها وذلك لفقد ان اكثر
مما جهنا على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا ما يجب بها وشرط عدم الغاية
وضدها وصورتها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة و
العقل مع عدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم
بالمط غاية غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول او لان النظر غير مشروط بطلب مط معين
فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مط ما غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا
يحصل ثانيا والا لزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل ربما
ينظر في دليل اخر على ذلك المط فيحصل له العلم بذلك المط عنه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل
لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما بتخالفهما صنفا واجيب
بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب البدء
مشروط بعدم سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل
الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك
في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا
الحال فيما اذا عرف المط بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرف
بعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل
المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب بالمط
صارف عن النظر مع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من العاقل فلا يتصور

ان يضع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مبادئه المؤدية الى العلم كيف
وهو جازم بكونه عالما ورد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبها ترتيبا صحيحا فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده
فيزول عنه جهله المركب واما فقدان المبادي فترتيبها دفعة والانتقال منها الى المط
كذلك حدس لا نظر وكذا المستشعر بالمط وهو حضور العام اعني الشعور بالمطلوب
اذ لولاه لزم طلب المجهول مطلقا او لا يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف
في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المط كما ذكرنا آنفا وكذا توجيه
ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا
في ان وجوب النظر في معرفة الله تع بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول
والاشاعرة الى الثاني واحتج المعتزلة للاول بوجهين الاول ان شكر الله تع
وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وتمامهما يتوقف على معرفة الله تع وهي متوقفة
على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب
كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تع لكونه مقدورا يتوقف عليه
الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقلا والى ما اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف
عليه العقليان اي شكر الله تع ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا
واما ان شكر الله تع واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تع على العبد
كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية
دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما لا يخفى كثرته ولا شك في انها ليست منه ومن
المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعرف له بانعامه
ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة

الحكم

واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تع واجبا
واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نعما مستغرقة نعم جاز
ويجوز ان يكون للمنعم بها عليه غرض في ارادة الشكر عليها وانه ان لم يشكره عليها
سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي
مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقليان
اعني شكر الله تع ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تع فانه اذا
لم يعرف لم يتصور ان يشكره واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا
وعلم انه كيف يشكر ويندفع الخوف به ويتم الشكر فيكون معرفته واجبة عقلا وهي
لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا الثاني ان النظر واجب بالاتفاق اما وجوبا
عقليا او شرعيا والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول والى الثاني اشار بقوله وانتفاء ضد
المط اعني الوجوب الشرعي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي لانتفاء الوجوب
الشرعي الذي هو ضد المط اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا
وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع
لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب
النظر في معرفته تع ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول
اذ به يثبت الشرع والعلم بصدق الرسول موقوف على النظر في معجزته بانها فعل
صادر من الله تع تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع
ايضا اما لانه مندرج في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تع من حيث انه مرسل
للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول
انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه

لا يتعين صحة على الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا
بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا نعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر
فيها وكان هذا الكلام حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عليهم السلام اي
عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا هكذا ما سلم به امحى من
كون وجوب النظر شرعيا فظاهر انا اذا وجدنا وجوب النظر بالشرع وقطعنا عن حالة اداه
الى بطلانه ما سقناه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته الحاق مستلزما امر كيف انتفاؤه
مسلم لا يستلزم الحق اعني افحام الانبياء واما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم
والعرض ... لا اسرة فيه لا يقال كل ما يستلزم المحال فهو مستلزم انتفاؤه لان
مستلزم الحق والمحال المكونة ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم الحق فهو بعض ثبوت الحق ويستلزم المحال
لا يقتضي انتفاؤه بل يقتضي انتفاؤه لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاؤه فذلك الاقتضاء
ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاؤه لانا نقول اقتضاء
ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الحق ليس من التقادير
الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بانه ولكن مبني على الحكم
الفاسد اعني قاعدة الحسن والقبح وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يرفع
خوف العقاب لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان
قيل لا شك ان من حصل المعرفة اصلح حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وحصول الامن واجب
في نظر العقل فلا نم اذ احصل المعرفة على وجهها ولا يطلع عليك بل كما يقع في اودية
الخلاف فيهلك ولا اقل انه ادنى اي الخلاص من بطالته شرا واما شكر المنعم
ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث

رسولا

فحا لتقدير نبوته تم

العقليين م

مزد

الضلال م

الجميع ادنى

رسولا نفى التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل البعثة الرسول
فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان تاركه مثلا يلزم التعذيب لوجود الاخلال
بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو
وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان
لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها واما للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة
بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر يتضمن خوف
ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولا نم كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة
الى خزائن الله تعالى وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك
المشارق والمغارب وحوى ما بينهما من الكنوز والذخائر فتناول منها
لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملة شكرا عليها
ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا
وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا
احقر من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم
فلا نم توقفها على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيها المعرفة التي هو على النظر
الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة تتوقف على
النظر فلا نم ان المعرفة موقوفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما راه الملاحدة
او بالالهام على ما راه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما راه الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب
على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في السبيل او بحال
عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالعقل لامتناع تحصيل الحاصل

قيل يتضمن ... الله ... ودفع الضرر واجب بان الوجوب الاخروي
لا ... عن ... ودفع تقدير ...
الفائدة لكون الفائدة الاخروية
ولا للشرع استقلال فيها

فهو

ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب واجب وكيف لا وهو اذا وجب [illegible]
شيئا ولم يمكن ذلك الا بشيء واجب لكان تارك ذلك الشيء تاركا لواجبين [illegible]
ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا كان واجبا مطلقا [illegible]
ان يكون واجبا على [illegible] ايقاع الموقوف حال العدم الموقوف
عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه
مع التمكن من ايجاده [illegible] لان [illegible] والوقت [illegible] ممكن
بعد وجود المقدمة بان يقال ايجاب الواجب المطلق على شيء [illegible] ذلك الشيء
جائز [illegible] امكان [illegible] الموقوف بدون الموقوف عليه [illegible] التكليف بالمحال
جائز واجاب المعتزلة [illegible] على [illegible] والعرفان [illegible] الاعتقاد
انه يعرف [illegible] في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي
من التعذيب [illegible] العقل [illegible] في العامة [illegible]
مع كونه مشتملا على [illegible] فائدة [illegible] لانه [illegible]
فهو واجب لذاته لا [illegible] فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة لان
الثواب والاعراض [illegible] ولا [illegible] الا باستقلال
بامر الآخرة اجمالا والموقوف [illegible] من معرفة [illegible]
صفة الكمال [illegible] من الالهام والتعليم وتصفية الباطن [illegible] الى النظر كثيرة
[illegible] فان [illegible] من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم
والالهام من فعل الغير [illegible] مقدور [illegible] كما هو [illegible]
الى مجاهدات شاقة ومجاهدات كثيرة [illegible] الا [illegible] لا يكون
مقدورا والمراد بالواجب المطلق [illegible] عند الوجود [illegible]

كوجوب الزكوة

كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا مطلقا على كل تقدير والا
لما كان شيء من الواجب واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان [illegible] التكليف
[illegible] او [illegible] الالزام [illegible]
من لزوم [illegible] الاعيان [illegible] الوجوب الشرعي الذي [illegible] والوجوب
[illegible] الذي [illegible] فهو جواب [illegible] وجوب النظر بالعقل [illegible]
لان وجوبه ليس معلوما [illegible] والاستدلال [illegible] مقدمات [illegible] الى النظر
[illegible] ان [illegible] الا بالنظر [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] لا [illegible] يجب على [illegible] النظر [illegible]
وجوب النظر [illegible] مقدمات [illegible]
[illegible] وجوب النظر [illegible] وجوب النظر [illegible]
[illegible] تلك المقدمات لانا [illegible] القياس
مع [illegible] من المقدمة [illegible] على [illegible]
يكون هناك دليل [illegible] ان [illegible] وكلامه [illegible]
[illegible] النظر [illegible] الاستماع [illegible] وجوب [illegible]
[illegible] والمراد [illegible] فباطل [illegible] المكلف [illegible]
عن النظر [illegible] من الامتناع [illegible] بالشرع [illegible]
في [illegible] النظر [illegible]
[illegible] عن النظر [illegible] الا [illegible]
[illegible] تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا [illegible] الغافل
الذي لا [illegible] تكليف [illegible] بخطاب [illegible] تكليف [illegible]

فانهم قد خوطبوا بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان
اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فقال هو لكن
لا يجب النظر على ما لم ينظر لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم
المكلف بالوجوب والمعرفة واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول
الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة
نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله
تعالى كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب
كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
لايات لاولي الالباب قال صلعم واله وسلم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها
فعدا وعيد من ترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب
وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد
المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك
في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير
الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد وغيره
[illegible] وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض
عليه من وجوه نعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة
وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن
لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة
اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لم يعرفه
تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المعرفة الغافلة بان
تكلف

تكليف غير العارف باطل لانه تكليف الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهم وتصور لا العلم و
التصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من
لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على
خلاف ذلك لتقرير النبي صلعم واله وسلم العوام على ما هم وهم الاكثرون في كل
عصر مع عدم الاستفسار عن الدليل الدال على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم
لا يعلمون قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا [illegible]
معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم باسلامهم واجيب بانهم كانوا
يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على
المسير فسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج اما تدلان على الصانع اللطيف
الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح لمقاصد العرفاء والتقرير
والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية
التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر
معها على ذلك او نقول ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب
الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على
وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذي قرروا على ما هم والاخر
فرض الكفاية وهو حاصل للعلماء الاعلام الثالث ابطال ان ما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه تعالى
ولا يتعلق بما يتوقف عليه وذلك الشيء واجب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن
ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاب السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب
السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن امر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو

ابطال

غير مقدور له بل هو حاصل له بقدرة الله تعالى والسبب الموجب لذلك ان زمان [وصحبة]
النبي ولا تحقيق الجبر الغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على
وجوب النظر ... ليس ... شرعا ... النظر
في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية ...
لم ينقل من النبي صلى الله عليه وسلم الاشتغال بالنظر فيما ذكره وكذا ... اشتغلوا
به ... كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على
اختلاف ... من احدث في ديننا ما ليس
منه فهو رد ... ان ما ذكرتم من عدم النقل ... بل تواتر انهم كانوا يبحثون
عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويحررونها ... والقرآن مملوء
مشحون بالحجج ... الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم ثم انهم
لم يكونوا ... ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب
المسائل وتفصيل الدلائل وتحصيل السؤال والجواب ... طول
الزمان ... الانفس وقوة الاذهان وصفاء
القرائح ... الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن
من ... كل ... المعاصرين
المتكلمين ... الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا ...
كل ... في الامصار ... في زماننا
الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه ... وكذا ...
الفقه ... ولم ...
المتعارف في زماننا من التقسيم ... والجمع والفرق ... المذاهب

واصحابه رضوان الله عليهم اجمعين صح

الخ

الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء ... فكما لم يلزم مما ذكرنا قدح في الفقه لم يلزم
منه قدح في الكلام ... الاشتغال بما ... هذه الاصطلاحات والفرق
بعد قدومهم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها ان النبي صلى
الله عليه وسلم نهى عن الجدال ... في مسئلة القدر ... صلى الله عليه وسلم على
الصحابة وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان
قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا ...
القدر فامسكوا ... ان ... جدل ... واحب ...
النهي الوارد عن الجدال ... كان الجدال ... الشبهات
الفاسدة ... الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وازالة الباطل في صورة
الحق بالتلبيس ... كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال
تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون وقال ...
الجدال ... واما الجدال ... ابطال الباطل
فمامور به كما قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب
الا بالتي هي احسن ...
...
... الملائكة والمسيح ...
انا علمت ان ...
وطلاق زوجي ...
...
...

عليه السلام

لا لزام العجز والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد حث
الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
لا منهيا عنه وما قيل انه عليه الصلاة والسلام قال عليكم بدين العجائز ولا شك انهن لا يعرفن بطريق
التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث
لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري
فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين
فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده
الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان
سلم صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما
امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد
لا يعارض القواطع وما استدللنا به من قبيل القواطع ويلزم العلم دليل والظن
امارة اراد ان ما اي ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل
والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبابطه اي ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما
عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا
الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف
ممتنع لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بالعلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم
والعلم بصدق الرسول لاستناده الى العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا
بل لا بد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثمة العلم اراد بالنقلي الصرف ما
يكون جميع مقدماته الوصية نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري
وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم واما

ايضا م

مقدماتها المقدمات بالوضعية لان النقلي الصرف بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقال
المركب بل يندرج فيه ثم قد يفيد اللفظي القطع لا كما في افادة النقلي الظن واما الكلام
في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانه موقوف
على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة
المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة
الوضع لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة موقوف على عدم النقل
الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه من هذا المعنى ومعنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق
التجوز في غير معنى الموضوع له وعلى عدم اضمار يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره
عموم الافراد والاوقات من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما
يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير ذلك المعنى
عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور بجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته
الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم
المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد
الدليل النقلي بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى اخر ولهذا اشار بقوله
ويجب التأويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه
يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه
فيأول الاستواء بالاستيلاء او يحمل الجلوس على العرش كناية على الملك وانما
قلنا لم يفد الدليل النقلي لان عدمه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل
لاحتياجه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من ان الامر من معرفة صدق النقل بدليل
عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده

الى عدمه بط قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان
مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود
والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر
كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات
وهيئات المركبات والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه
او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض
والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن
رسول الله صلى الله عليه وسلم في معانيها التي نفهمها منها الان والتشكيك فيه سفسطة
لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في وضع الماضي والامر واسم الفاعل وغيرها فانها
معلومة لاستعمالها في ذلك الزمان فيما نريد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب
المفعول وجر المضاف اليه لما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ
قرائن مشاهدة او متواترة تدل على تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفاء تلك
الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدم وجود الدليل
العقلي ونحوه القوي قلت اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل
فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل
عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم
بتحقق المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف
على انتفاء المعارض وبعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل
اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك
وهو قياس وقسمته يعني ان ملزوم العلم والظن بلا واسطة اقسام قياس واستقراء وتمثيل
ووجه انحصاره لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما بالا

العلم بنفي المعارض فانا نريد انه يكون دونه وقلنا افادة اليقين على انها يتوقف على ...

الموصل

الموصل الى الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما ظاهرا
كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات
الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام
بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر
والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه
بانه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك
بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد
من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كان
النتيجة او نقيضها مذكورة فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة
والا فاقتراني والاول باعتبار الصورة العرضية اربعة والمعتدة اثنان وباعتبار
المادة العرضية خمسة والمعتدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته العرضية
اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين منقسم الى اشكال
اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول
او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في
الكبرى محكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته المعتدة اعني الهيئة
الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال منقسم الى قسمين
وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي
او من الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته العرضية
خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تاثيرا اخر غير التصديق اعني التخييل

الجاري مجرى الصدق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني
اما ان يعتبر فيه الحق او لا فالاول البرهان والثاني ان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل
والا فالمغالطة وباعتبار مادة الصناعات الخمس اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر
والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات
التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات اشتراكهما ولعدم مادتهما
قسما واحدا انهما ملحوظة المادة اليقينية انه قسما واحدا فقيد الجزم في اليقينيات لا يعلم
الجزم في اليقينية يتقسم الى اليقين وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة يتقسم
اليهما فالفرق تحكم وانه عبارة المتن ل على ان القياس الاقتراني اي جنس وارد به
ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانيات بل القياس الاستثنائي ايضا يتقسم الى هذه الاقسام و
الثاني متصل ونتيجة اقتران وكذا غير القياس المنفصل ومنه حقيقة يعني ان القياس الاستثنائي
اما متصل فينتج قسمان منه احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني
فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء
اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ان استثني عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء
الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم
ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك
ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل جزئي الجزئين يستلزم
نقيض الاخر لامتناع الاجتماع بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم
عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين كل منهما لا يستدعي عين الاخر ولا نقيض
الاخر لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل جزئي الجزئين يستلزم نقيض
الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخر ان

تعدان

يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء
والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد لثبت حكمها في ذلك
الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس
الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فهو ناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا
يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج بعده الواحد
وكل فرد انه بعده الواحد فالعدد بعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فحكم
بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقر
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي
بجزئي اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما تسميه الفقهاء قياسا والمشترك
جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع
علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فما لم يثبت ان الوصف
الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا للعلية وخصوصية الفرع مانعا
منها لم يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا التمثيل الى القياس المسمى بالاستقراء
بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لغوا الا تاثير له اصلا واعلم
ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في المنطق
على وجه لا يراد ما هو زايد على ما ذكرناه ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام
التمام الحل اتمام الحال فان ثبت عرض الوضع للتجرد والا تركب مما ياتي
ولاستلزام التجرد وصحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد
وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء لم يعرضه العوارض الجسمية التي تلحق

[illegible]

يعني ان كل مجرد عاقل
وكل عاقل مجرد

بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد
عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل
وكل ما هو محل صورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه
انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا
من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسما فانقسامها اما
الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة
عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى
اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل
لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان
الاجزاء متخالفة الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء
غير متناهية مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في بحث تجرد النفس واما ان كل مجرد
عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه ليس يكون بريا عن الشوائب المادية
وكل ما هو كذلك فشأنه ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا
فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح مع غيره لان كل
ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري
مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح
ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون
مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا

يصح ان يكون معقولا مع

على شيء صح

٥٦٩

عاقلا اذ كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف
على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة اعني احد المقارنة واحد المقارنة
المطلقة التي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في
العقل متقدم والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة
متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة
غير موقوفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنته
المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل
وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما معا في
ثالث لان المقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة
بالنسبة الى الثالث الذي هو صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان تعقل
فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة المحل
لحاله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل
فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان
يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله انه تعقل ذلك الغير
وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن ان يتعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل
ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه وبه فثبت ان كل
مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما لان تعقله لذاته اما
بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون
تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل له لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا

وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم
فصحة تعقله للغير يستلزم
صحة امكان تعقل انه يعقل
ذلك الغير صح

فثبت ان كل مجرد عاقل لنفسه ولاستلزام المجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا وقوله المشترك لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم
لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقلها كما هو جواب ان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون
معقولا لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات مانعة بحيث يمتنع معقوليته مطلقا و
ثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم لو كان المقارنة المطلقة
وانه لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة بحسب الى الخارج
فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة
بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وانتم مما ذكره
في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فلزم احد الامرين
اما فساد هذا الدليل وبطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة المقارنة على هذه
المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قائما بذاته فلا
يتحد جهة التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل انما
ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المتقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد
جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصة بعض المجردات ان يعقل
المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما نجده الان في نفوسنا
لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة ونعارق الطبيعة والمزاج لمقارنة الشعور والمغايرة
في التوابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة
والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحدا ولافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد
والشعور والاول وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس
الفلكية

مطلب

الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث
وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور وهو القوة الحيوانية والرابع هو
ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية والقدرة
تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر
بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار فعرف القدرة بصفة تكون مبدأ
لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف
والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة
بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان
قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين
اجيب بانه ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير
والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي
الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك و
الترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة اقدر
وهذا اشد فيما يقال لابد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة
او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم فيبطل الفرق الضروري بين حركتي الرعشة
والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا لما قطعنا بوجود صفة بها
الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها
بدون التاثير بالفعل هل تسمى حينئذ قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة
في التوابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخرى فان المزاج لكونه كيفية متوسطة من الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون

٢ ميم

اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة
متى قوله وتفارق الطبيعة المزاج بمغايرة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب
ومصححة للفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي
يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح فلم
يجعله القدرة ممكنا ... الا يلزم القلب واما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل
وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا
مذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي
يصح منه الفعل والترك متساوي نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة
بالطرف الواحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي فلا تتعلق بالضدين
والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي
القدرة تطلق على القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر
ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق ايضا على القوة
المستجمعة لشرائط التاثير بتمامها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا
في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء
كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص يتعين وجوده من بين المقدورات
المشتركة الا يرى ان القصد المتعلق بها بشرط بوجودها دون غيرها ولعل الشيخ
الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها

لا تتعلق

لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال
المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة
الحادثة ليست موثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير ثم بعدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم
احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله وذهب المعتزلة
الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه
الاول انه لو لم تكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي
بط بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر
مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا
اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان
تستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان
يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات يلازم للتنافي من اللوازم فالقدرة
لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير
متأخرة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم
انفكاك احدهما عن الاخر والتالي بط بقسميه واجيب عن الاول بان تكليف الكافر
في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فانه قيل ان يستمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة
له على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل
الحاصل فتنافي التكليف والقدرة التي هي شرط اجيب بان التكليف لا يتعلق بالايمان
مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون

القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان المكلف تحصيل الحاصل انما يكون لو يحصل اذا كان
بتحصل لولا ذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع ما يسلم الموا
على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة
فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان لانهم لا يستحقون عدم التكليف قبل القدرة
اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل
فلا امتثال وعن الثالث بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم
من انه يلزم ح اطلاق الحادث وايجاد الموجود فجوابه انه ليس احداث الحادث ‏الحادث
باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد اخر كما ذكرناه وعن الثالث بانا
كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل
ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها
تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتج الاشاعرة على ان القدرة
مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل
الفعل لعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون
العلة وهو مح اجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما تعالى ان
العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته مما لا يجدي نفعا
لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبابطال دعوى ان الاعراض
ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمحال هو وجود المعلول بدون العلة
ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها
واستحالة ذلك اذا لم يتخلل زمان عنهما ممنوعة ولو سلم فيجوز ان تعدم القدرة
وتحدث مثلها فيكون لها تعاقب بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورا

ورد هذا الاخير بان وجود المقدور اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة
المطم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير
القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا
لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
ومعدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا والتقدير لا يكون الحالة التي
فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة
القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله
فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما هي زمان تعلق القدرة
به اقول فلو سلم ذلك في القدرة الحادثة وهو ان تكون نفسها موجودة قبل
الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى هو ان حصول الفعل
قبل وقوعه مح فانه يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله مح الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه قبله مح ولا استحالة في المعنى الاول لكنه لا ينافي
المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال يلزم من وجود الفعل
في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل
الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته
قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق
القدرة به والمعنى الثاني غير مح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه
قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع
النقيضين وهذا كما قالوا في قولنا تعود زيد مع شرط قيامه ادى لا يمكن كونه قائما وقاعدا

قيل ولو ذات القاعد حال كونه قاعدا ... على قول الخ في اجتماع النقيضين او انقطاع في لزم
... تعدم ... واصله انه يلزم
قوله والتقدير ان الحالة التي فرضناها ... الفعل موجودا معدوما
فرض وقوعه ... على قوله ان يكون ... سابقة
خلاف الفرض والتقدير ... الحالة الى فرضناها
ومعاد هو اجتماع النقيضين لا لان ... مقطوعا على وجه
فيلزم اجتماع السبق وعدمه ولا يسعه ... مقطوعا على الفعل
من فرض وقوعه فكما تقديره ... لانه يلزم ان ... عجالة
الى فرضناها سابقة على الفعل ليست سابقة عليه

معا ولسنا نعني في زمان واحد اذ يمكن ان يعدم القادر ويوجد بعده [illegible] ولذا
ومنع المعتزلة وقوع المقدور بين قدرة القادرين اذ لو جاز ان يقع مقدور واحد بشخص بقادرين
كل واحد منهما مستقل بالقادرية وكل [illegible] فرق امتناع اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص [illegible] اذا كانت كل واحدة من القدرتين
موثرة واما من جوز ان القدرة قد يكون كاسبة لا موثرة فقد جوز اجتماع [illegible]
موثرة وكاسبة على مقدور واحد فمنع بعضها في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز
اجتماع موثرين كما ذكرنا ولا كاسبين لان الكسب [illegible] تعلق احدهما [illegible] مستقلا
بالقدرة [illegible] فلا يتعلق بفعل خارج عن محلها [illegible] زيد على فعل عمرو
ولا يتصور ايضا [illegible] كل واحد من [illegible] محلا للفعل [illegible]
للفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قادرين كاسبين على فعل واحد [illegible] قال
ولا يمتنع وقوع المقدور [illegible] الا تحت المقدور [illegible] جوز ان يكون
للمعلول الواحد بالشخص علتان مستقلتان [illegible] المعلول بأحدهما مانع ان يقع
بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي [illegible]
استشهد [illegible] على المقدور [illegible] ان يقع
بالاخر [illegible] في بحث [illegible] المعلول [illegible]
تماثلها اي في تماثل افراد القدرة [illegible]
يكون متماثلة [illegible] ان يجمع [illegible] القادر [illegible] على مقدور [illegible]
امتناع اجتماع علتين مستقلتين [illegible] ان يكون [illegible]
على مقدور [illegible] على مقدور [illegible] كل واحد من القدرتين
المتماثلين قدرة على كل واحد [illegible] المقدور [illegible]

القدرة

القدرة [illegible] واحد [illegible] وقال الاستاذ في تماثل القدرتين
كمال القادر [illegible] من بعض مقدور [illegible]
[illegible] القادرين لا يعقل [illegible] متماثلين [illegible] واحد [illegible]
قادرين [illegible] واحد [illegible] وكل المقدور [illegible] في [illegible]
[illegible] الاخرى الا ان [illegible] الا مثال [illegible] جواز [illegible]
زمان واحد [illegible] لا نقول [illegible] بأحدهما [illegible]
[illegible] الاولى [illegible] الاولى [illegible]
من الاولى [illegible] واحد [illegible] بالاولى [illegible] باحدهما
ان [illegible] بالاخرى [illegible] العدم [illegible] اختلفوا في ان [illegible]
[illegible] ام [illegible] عدم القدرة [illegible] ان يكون [illegible]
وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني [illegible]
لهم في اثبات كونه [illegible] المعرفة الضرورية [illegible] الزمن والممنوع [illegible] العاجز كل
[illegible] الزمن [illegible] كونه زمنا ومن كونه ممنوعا [illegible]
ان في الزمن [illegible] في الممنوع [illegible] الممنوع [illegible]
الفعل على [illegible] المانع والزمن [illegible] بان [illegible]
الاخر [illegible] الممنوع [illegible] الفعل [illegible] في ذاته [illegible]
[illegible] الزمن [illegible] القدرة [illegible]
[illegible] سلامة الاعضاء [illegible] عن الاعضاء [illegible]
لكون القدرة [illegible] عدم [illegible] القدرة [illegible]
سلامة الاعضاء [illegible] العجز [illegible]

كأن القدرة وجودية والعجز عدمياً وإن أريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ومقارنه حركة الارتعاش
عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الأشاعرة أرادوا هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا
وتضاد الخلق القدرة لتضاد أحكامهما أي لتضاد أحكام القدرة والخلق فإن القدرة
صالحة لأن تقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لأن تقع به الضدان بل يكون
صالحا لأحدهما فقط إذ الخلق ملكة للنفس تصدر بها عنها أفعال بلا روية وفكر فتضاد
الأحكام يقتضي تضادهما والخلق أيضاً يضاد الفعل لتضاد أحكامهما فإن الفعل
قد يكون تكلفاً بخلاف الخلق واعلم أن ما ذكره إنما يفيد مغايرة الخلق القدرة
والفعل لا يفيد تضادهما وذلك لأن كون الشيء صالحاً لأن تقع به الضدان وكونه
غير صالح صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب
أن تتغاير القدرة والخلق إما ذاتاً وإما اعتباراً وأما تضادهما وامتناع اجتماعهما
في محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس إلى فعل واحد وما يتوهم
من أن تلك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللوازم يستلزم امتناع اجتماع
الملزومات في الوجود فيلزم تضادهما وذلك معنى التضاد فجوابه أن تنافي اللوازم
المحمولة يستلزم تغاير الملزومات لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق أحدهما
على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الانضمامية ومنها اللذة والألم
أي من الكيفيات النفسانية اللذة والألم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يقال
قصداً إلى تعيين المسمى وتخصيصه فيقال اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم والألم إدراك
المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة و
الدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفع والتغلب للغضبية وإدراك
حقائق الأشياء على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشيء

معنى الخلق

أي الإضافي

معنى اللذة والألم

قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذا علم فيه نجاة من المتعب الهلاك فإنه ملائم
من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما يتنفر الطبع عنه فإدراكه
من حيث إنه ملائم يكون لذة دون إدراكه من حيث إنه منافر وبهذا ظهر أنه فائدة
قيد الحيثية في تعريف الألم فيما ذكرنا ظهر أن كلا من اللذة والألم إدراك مخصوص من
حيث أضيف إلى مدرك مخصوص هو الملائم والمنافر في الألم وإلى هذا أشار بقوله
وهما نوعان من الإدراك تخصصا بالإضافة ثم المعتبر هو الملاءمة والمنافرة بالقياس
إلى المدرك لا في نفس الأمر لأنه قد يعتقد أحد الملاءمة في شيء فيلتذ به وإن لم يكن ملائماً له
وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتألم به وإن لم يكن منافراً له وإلى هذا المعنى أشار بقوله
ويختلف بالقياس أي يختلف اللذة والألم بالقياس إلى المدرك فإن أمراً بعينه
يلتذ به أحد ويتألم به آخر وذكر الإمام الرازي بعد الاعتراف بأنهما غنيان عن
عن التعريف أنا نجد من أنفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف أن هناك إدراك الملائم
لكن لم يثبت أن اللذة نفس إدراك الملائم أم غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له
أم لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر أم لا ثم قال وأما أن الألم
ليس هو نفس إدراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لأن التجارب الطبية قد شهدت بأن
سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أن هناك إدراك غير طبيعي فإن قيل كيف يتأتى له
هذه المناقشات وقد اختار أن تصورهما بديهي وأجلى تصور الملائم والمنافر وأجيب
بأنه لعله أوردها على تقدير احتياجهما إلى التعريف دون استغنائهما وأنه تصور الكنه بأنه
من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه أبلغ مما ذكره لعلها لا تستلزم تصور كنههما وذكر
محمد بن زكريا الطبيب الرازي أن اللذة ليست إلا العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الخلاص عن الألم كالأكل للجوع والجماع لدغدغة المني أو غيبة وتخمة لأنه

جاز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة او بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور
المستمرة لا يشعر بها فاذا ازال الحالة الطبيعية المستمرة عادت بزوال الالم طبيعية حصل ادراكها
الذي هو اللذة انما النزاع في معنيين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انه هل يمكن
ان يحصل بطريق اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما
في مصادفة مال او مطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بل لم يخطر
ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الرائحة الطيبة اول مرة وقد يحصل
الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات على
الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له اشتغال
عن الشعور والادراك انفا والمقصد راى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجها
عن الحالة الغير الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم
لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود في بعض
النسخ بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم
ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار انما
يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه
وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه وينفرج ذلك بغيرها عما يتجذب
عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض النقي لشدة تفريقه والمر
والحامض من المذوقات يولمان لفرط الحمض المفرق والعفص القابض لفرط
العفص المستتبع للتفرق وكذا الحال في المشمومات فبعضها يفرق وبعضها يكثف
والاصوات القوية يولم بالتفريق التابع لعنف حركة الهواء عند ملاقاة الصماخ
وانكر الامام الرازي متمسكا بوجوه منها انا اذا عقرنا يده بسكين شديد الحدة

القطع

في الغاية

في الغاية ثم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عن
تفرق الاتصال بعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا
فربما يتبدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سببي فيحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان
الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالنفوذ بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينهما
ويتشبه بها مع انه لا يولم المغتذي والا لما بطل بشهادة الحس وكذا النمو يحصل بتفرق الاتصال
مع انه غير مولم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا بحيث فات عن
التفرق الحاصل من التغذي والنمو في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم
اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة
جدا الا ان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل يحلها في جميع الاجزاء
واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذي لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب
جاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عن المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل
في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه مصون مستمر فلا يحس لفتوره واستمراره
ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان تكون
ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم
لو كان الم لسعة العقرب انما هو من تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة
السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق زوال
الاتصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم
الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ان سلم
فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك سببا بهذا الاتصاف موجبا
لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال

عليها وكان المص اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وما يعمهما
المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد
على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي والمختلف يتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي و
المختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم
من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لم يولم الابرة بل ليس
لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي
اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب
اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب
الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق واما اللمي
فهو ان الاحساس شرطه مخالفة الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بينهما
لا يحصل تاثر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر
فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازالت كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق
فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافرة فلا
يكون الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع كيفية الواردة فيتحقق
المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت
زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية
الحاس بها فيضعف التاثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة
لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان المنغمس في الحمام يتسخن
هواءه اولا حتى يشمئز عنه ويتاذى به ثم ذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام
حتى اذا لبث فيه ساعة زال تاثره [illegible] الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم

يبطل

حسي او عقلي وهو القوى العقلية اقوى كما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك
اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية ثم عقلية الحسية اما ظاهرة
متعلقة بالحواس الظاهرة واما باطنة متعلقة بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج
والنرد قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضهما لما يعتاضه من اللذة الغلبة الوهمية
ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك
والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى تكون لذتها اتم
واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال المحبوب اقوى من لذة العين المريضة و
كذلك الادراك كلما كان اقوى تكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه
من مسافة اقرب تكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة فيه
اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن تكون لذة رؤيته اكثر ولما كان القوة
العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية وادراكها
اقوى لانها عاقلة لذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف
لانها مجردات متبرئات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات
منغمسة في الشوائب لا جرم تكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى
هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان
من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المص الى ان الارادة هي اعتقاد
النفع سواء كان يقينا او ظنا وقالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني
فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار داعيا
الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى

هي الارادة والكراهة

٥٨١

بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا
حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجد له مجرد اعتقاد النفع او ظنه
بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره
اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا
يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما
القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان
الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا
عن ان يكون عينها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء
الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه بخصوصه
ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه مع
ما هو فيه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة بل انه
لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده
قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع يرجحه في اعتقاده
على الآخر وكذا الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة في ان من استوى عنده الطرفان
لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح يخص ذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور
منه ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع صح ولا يلزم من فرض
التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه
لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الشعور

المذكور

٥٨٢

المذكور حاصل هناك والعدم اشتباه الشعور في الملاحظة فقط فلاجل ذلك لا يعرف الهارب
الا انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا اذا فرض تساوي الطريقين في قالوا صح
النجاة فان طبعه يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر فتكون
دفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين
فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالقدم الشيخ
الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كان غيرها
لكانا اما متماثلين او متضادين او متخالفين والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين
كل مفهومين منحصرة في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين
لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر وهو خلاف ما وقع ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع
ضد الآخر لان هذا شأن المتخالفين كالسواد والحلاوة فانه يجتمع مع ضدها الذي
هو الحموضة ويجتمع الحلاوة مع ضده الذي هو البياض فيلزم جواز اجتماع ارادة
الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتان المتعلقتان بالضدين
متضادان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة
ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز
ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد
كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين او كذا
ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه اراده على السوا
او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه
حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه ضرر ويمكن دفعه بان الارادة ايضا صح
عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا كذلك

انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقهما بالضدين ولا اجتماعهما مع الكراهة من وجهين نعم
لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز فيهما كل من الامرين وعورض بان
شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور به ضرورة وقد يريد الشيء او يكره من غير شعور
بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال
المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به
وان فلا يعني لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط او نقول لا معنى لدعوى الاتحاد
بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد وقد لا توجد كراهة الضد المشعور به
وذلك عند عدم الشعور بالضد لانا نقول نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس
كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس
كراهة ضده المشعور به لانا نقول جميع الارادة لا يخلو عن الشعور بضد المراد وعدم
الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير منهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي
ابو بكر والامام الغزالي ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها
بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان
واجيب بمنع الملازمة لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها
ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بما مر من
تفسير الارادة على راي الشيخ ومتابعيه والى هذا المذهب اشار المصنف بقوله ق
احدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل
المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازم لكراهة المقابل الآخر لا عينها وبالعكس
اي كراهة احد المتقابلين لازم لارادة الآخر لا نفسها وذكر شرط الشعور بالمقابل
على ما مر اولى لعل المصنف حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا كر

ان ارادة

ان ارادة الانسان فعلا يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم
كراهة الاتيان به اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل
ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان
هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر
وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المعتزلة حيث فسروا الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملل اتفقوا
على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزوم وجود
ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة
القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة
واما ارادتنا اذا تعلقت بفعل غيرنا فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل
من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له
ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة فجوزوا التخلف والعلاف وجعفر
بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة انها توجب المراد اذا كانت تلك الارادة
قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد بالفعل لا
عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يعلم العزم
على الفعل فلا يقترن بحصوله اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد
الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف
ويقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون
العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا بالفعل ولا القصد اليه بل يكون عزما باتيه مشروطا
بقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما زال ذلك العزم الجزم

لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعد الارادة
واذا لم يكن المرجح البالغ حد العزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى
بعدم الايجاب فهؤلاء اعني ارادة متقدمة على الفعل جازمة هي العزم ولم
يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه و
اما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا
القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى الفعل كما اشار بقوله
ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد واما اذا
كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبخلاف والتفصيل
المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق
واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة
الى ترك الفاعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان
الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة
قد يتعلق بنفسها دون الشهوة فان الشهوة لا يتعلق بنفسها بل باللذات و
اذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل فلم نجد ما يشتهى
فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها
قد يتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة
باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان
في اعتقاده لشيء نفعا او في ميله اليه نفعا فيميل الى ذلك الاعتقاد والميل معه
واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتصور تعلقها

بنفسها

الذي هي الشهوة والارادة

بنفسها لان ارادتها ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى
وينقل الى الاعادة اللهم الا ان يتركوا بهذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى
اياها على الارادة ايضا فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة
المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر
فعل عن فاعل قادر عالم بما فعله الا بارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل
للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون
الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة
لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي
المقدور ولقد اجاز ارادة الحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد
يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة غير شهيه ولا مشتهيه بل هو نفعه وقد يشتهي الطعام
اللذيذ ولا يريده اذا علم فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون
الاخرى وقد يجتمعان في شيء احد منهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة
والنفرة اذ في الدواء المذكورة وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي
اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزاهد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام مستكره
وهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت يفتقر الى الحيوة وهي صفة يقتضي الحس والحركة
مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق لا للاحتراز اذ
كما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدا القوة الحس والحركة وكان هذا
هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض
عنها سائر القوى الحيوانية المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل
نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحسب اداء

بحث الحيوة

عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من الانواع
الحيوان افاض عليه قوة الحيوان فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة
والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال
المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة مغايرة لها ضرورة وكذا مغايرة القوة الغاذية لوجودها
في النباتات بخلاف الحيوة فكيف يكون هذا العام لوجب ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة للحيوة
لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم مغايرة تلك الحيوة
مغايرة هذه ايها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية والتنمية
الجواب بان الحيوة موجودة في عضو المفلوج والعضو الذابل والا لتسارع اليهما
التعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج وفي غير اغتذاء في الذابل واعترض
بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل الا على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة
التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما
يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس
والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها دون
بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا
مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر
لان المزاج لا يتصور الا في المؤلف من العناصر على ما مر وفسر الحيوة الى الروح الحيواني
وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب و
يسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين فالحيوة عند الحكماء مشروطة
باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة
وكثير من المعتزلة بناء على ما شاهدوه من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وما كان

المزاج

المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع
نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر
لقطع لامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدل على
امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت بها فاما ان تقوم بالجزء من
البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان تقوم بكل
جزء حيوة على حدة اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر
فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحيوة الجائز
لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض بشرط اسباب مرجحة من الخارج لا بالجزء
فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو
البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون
اشتراط كل جزء بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها
ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ع كيف والاجزاء
البنية العناصر المختلفة الحقائق لا يقال لم لا يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حتى تحقق
في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء
الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي يحقق البنية ويقابل الموت
تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارئ بعد
البصر لا المطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجسم مما يقبل هذا ليكون الموت عدما
فعلى هذا الحيوة مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا انعنى
ان يحمل ما ذكره المعترض من ان الموت فعل الله تعالى او من الملك يقبض زوال الحيوة الجسم
من غير روح واخرنا بالعدد الاخير على العلم وحمل الفعل على الكيفية المضادة متى على

ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به السائر على ما هو الظاهر لكان ذكر
نعم الا ماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق
بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف
او ان الامور العدمية قد تحدث بعد ان لم تكن بمعنى اتصاف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة
بها كالعمى فان احد العمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ويحث ٥١٦
الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون
ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي
للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة وذلك
بان الراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنها لاجلها الافعال
الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة فاورد ما هو صحيح بالاتفاق وانما قدم الملكة في
الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان
الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اعلى في الصحة وقال الامام لانها لم تقع اختلاف
في كونها صحة بخلاف الحال وبهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما
ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو اذا كان المراد من الحيوان الجسم والتقدير الجسم
وغير ذلك ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات
الانفس يعنى انه على ما صرح به غير واحد والكون في تعريف الشفاء تكرار الا ان يراد
بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ مطلق الكيفية واما ما ذكره في مواضع اخر من القانون
من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها
صحيحة سليمة مبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وهذا مجاز لو عرف
صحة البدن

هو البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست محسوسة وتعريف غير
المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا بالشيء بنفسه واما المرض فعند غرض الشيخ ما هيئة مضادة للصحة
اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان
المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدم وليست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا يشعر
بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند
الصحة تحدث هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة
في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان
جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد ولكنه متردد فيه انه اي هيهنا واعترض الامام
بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس
الكيفية الغريبة التي بها يخرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا
وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن وهي مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه
عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد ومجرى يخل بالافعال وليس شيء منها
داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من
الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف
من ان ينفعل فلم يعرض للانسداد وكانه يحصل من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال
فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال او الملكة لم يدخل الصحة
تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء
المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور
وتنقسم باعتبارها وبهذا ما قيل من انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق

بحث الصحة والمرض

[illegible]

الاعراض النفسانية

الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع ايمن المحسوسات و الفرح والحزن
والغضب والخوف والهم والخجل والحقد مما يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم
فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن
قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى الداخل
قليلا قليلا هربا من الموذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة
طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من الموذي
والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير
وشر يخطر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما اذا غلب على الفكر تحرك الروح الى جهة
مقتضى الموقع الى الخارج وليشا المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انها جهاد فكري
والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وغضب
فزع يقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس كبير مضرة فينبسط ثانيا والحقد
وهو يحصل بامرين احدهما غضب ثابت والاخر يعرب صورة الموذي في الخيال
فلا اشتياق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة
والامكان كالحاصل فلا اشتد الشوق الى تحصيله وذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء
ولا في غاية الصعوبة والامكان كالمتعذر فلا اشتياق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملك
و المختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتعقيب والشكل والخلقة و
المنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات
وهي التي لا تكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء
للخط والسطح والتقعير والتعقيب للسطح والجسم التعليمي والكم المتصل كالزوجية
والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار
ما فيه

والشكل للجسم

بحث الكيفيات المختصة بالكم

ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن
مجموع الشكل واللون وفيه نظر من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني الشكل وان كان من
من الكيفيات المختصة بالكميات لكن لا خفاء في ان جزءها الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة
المقابلة للكيفيات المختصة بالكمية واجيب بان ذلك مبني على ما قيل من ان اللون من
خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون لا ينافي من كون الكيفية محسوسة وكونها
مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات
المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم بدا ولكن الاظهر ان اللون
قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركب الكيفيات
المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات
الحاصلة عنها ثناء وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتبروها ولم يعدوها
من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبار يتصف
الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء
مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة
لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى
المادة في الوجود دون التصور على ما عرف في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي
واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة
والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة
لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان
كلامهم مردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة
من اجتماعهما وهذا اقرب اي جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين

عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام
فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا ملك النهاية المخصوصة
فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان
المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة
واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل نوع العام تجاه ذات الخط واذا كان كذلك استحال
انطباق احد هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد
او انقص من المنحني او مساو له فظهر من هذا ان المثال بكل قوس وهي اعظم من وترها كلام مجازي
على سبيل التخييل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما ما قال الامام انه اذا وجد المستقيم
لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي الاستدارة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة
الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما صفتان عارضتان يجوز زوال كل منهما الى الاخر وكذلك
انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو
حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة منطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية
ما في الباب ان الانطباق هنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نم اعتبار الانطباق
في التساوي والحكم به وللكلام في الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل
في حركة الدحرجة وقد رسم بانه الذي اذا اثبت نهاياته وفتل لا يتغير وضعه وقد زيف بان
بان مثله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ضرورة وقد رسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد
شعاع البصر لستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان الخيال اذا اراد ان يرى
استقامة القوس او وتر في امتداد الشعاع وقد رسم بانه الذي يتحاذى جميع النقط
المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه
موجود فكذا الدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تساوي

الفقير

جمع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ... ما بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم
متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه
بانه ان اراد به القياس التمثيلي فلا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة
على وجود الخط المستقيم فممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها و
حرك الاخر حصل الدائرة اقول ... اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة
خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة
والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا
للخط المستدير لان المتضادين لا بد ان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير
لا يتواردان على موضوع لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم
سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضيهما اعني
الاستقامة والاستدارة متضادتين فقيل الحكم الكلي صحيح دون الاول لان الدائرة
سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الكلي ايضا صحيح لان
الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي كما ان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط
غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا نقول لم لا يجوز ان يكونا اي استواء
السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل بحد ذاته لتعاقب
المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا عرض للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من
عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضيهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادتين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا
ترى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد
والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكرنا ما قالوا من ان المراد في المستقيم لا تضاد المستدير

بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان
المستقيم ضد المستدير لكان المستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات
المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس يعرض
ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخر اعظم تحدبا من الاولى فيكون بهذه الضدية اولى
فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال
طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة
للمستقيم ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة اي الموجود في الخارج
ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع
حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا
ولا تضاد للمستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم
ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي تكون وترا للمستقيم
المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج
من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة
الحد او الحدود بالجسم بمعنى احاطة الواحد بالجسم كما في البسيط الكرة والحدين
كما في صفحة بسيط الكرة والاكثر ظاهر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ
ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما
احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة بل اشعر بان الخلقة هيئة
حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث احاشي اعراض
الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى وهي تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن موضوعها مضافا

مشهوريا

متناهية

اعالي

المستدير وحده

الحدود

مشهوريا وقد يسمى نفس الموضوع ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس وهذه
خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا انتسب احد المضافين المشهورين الى الاخر
من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الاخر كما يقال
الاب اب الابن ويقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف
ونسب الى الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل
الانسان ابن الاب اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا
يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم
والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا عبد للمولى
والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم
للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين
موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان
احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون
المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال
كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان
ومن شان الاخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان
مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان
التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم
الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن موضوعهما ايضا اعتباريا ان
فلا وجود للمضاف من حيث هو مضاف في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه واما موضوعهما
او احدا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر

العبد

للمتضايفين فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه

وليس كلا منافيا لذات المعروض فقط وعرض الاضافة للموجودات اعم للواجب
كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى
كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى
والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وتبوته ونحو ذهب جمهور المتكلمين
وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه اشار
الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت
في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فننقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب
اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا محتاج في كونه مضافا
الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا تحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى
عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا تتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل
ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة
اخرى بالقياس اليه كما بيناه ومنه لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغاير المفهوم
حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في محل
فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في
المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الموجود لانا نقول حصول الشيء في محل
يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات
على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله وللتقدم
وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات
في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة

موجودة

موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه
وما قال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسب المتكررة التي هي
الاضافة فاني يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء
في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن
واشار الى الثالث بقوله وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو
كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بالفعل بحسب
ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث
الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد
واعترض عليه بان الاضافة اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب فيها وان كانت
مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو
كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي
بط بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل موجود من الموجودات اضافة فيكثر الاضافات
حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي لو بني على برهان التطبيق يرد عليه
ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب فيها وان بني
على ان الكل متفقون على انه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدليا لا برهانيا
وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له تعالى
مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن
الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها
في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي
يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي

عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل
مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف
مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على
صفة مخالفة لصفة الاخرى كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة
من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين
المشهورين بما يعرض من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضعين
صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف
المشهوري بحقيقته اما باعتبار امر زايد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد
منهما او في احدهما اولا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان
اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية
من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة
حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف
المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف
بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين
وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون مبحث مقولة الاين
ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود ساير الاعراض النسبية وحصروه في اربعة انواع
والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون
بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر الامكان بحلول الثالث
دون تحققه ليشمل افتراق جوهرين بحلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان

وعلى الثاني

وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في
حيز آخر فهو الحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان
واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقيا بل تقديريا كما في الساكن الذي لم يتحرك قطعا فلا حصل
في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق
له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز
الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس
الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان حصول الاول في الحيز الثاني من
حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الاول خروج وحركة الحيز
منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز او مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول
اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى
خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون
ولا اجتماع ولا افتراق وذهب الكعبي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول
الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زايد على السكون غير مشروط عندهم
فغير وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل السكون في
الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي بانا لا نم تماثل الحصولين واشتراكهما
في كون كل واحد منهما موجبا لاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اخص
صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول
الثاني فيلزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان
الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات و

مبحث الحركة

وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب
تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة
الى آخر ؛ الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا
الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر
متأخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن
وهو طرف للزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروا ايجادا وكره الهم
وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا اصورات
اولية لا عانة لتحصيلها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود
لا في التصور فجاز ان نعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية المتصورة بحل الحركة
معرفة للآن والزمان اللذين هما سببان لهذه الامور في الوجود واختار الامام
الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان ما
في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة
بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما يحصل فيه لكنه
ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب فيكون حصولها كمالا اولا واحترز بقيد الاول عن الوصول
فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان
امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على
الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات
من حيث انها لا حصول لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب
ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل
اذ لا توجه بعد حصول المطلوب بالفعل فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب

ان يمكن ان يكون [illegible] لا بعضها لاختصاصها [illegible] ان الحركة [illegible]

حاصلا بالقوة

حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل
ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في الجسمية او
في الشكل او نحو ذلك بل من جهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في
المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال
اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل
واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك
الفرق بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها
لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بوجهين احدهما ان ما اورد في
التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصور بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها والثاني
ان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد به تميزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل
بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اعني كانت او غير اعتبة فلا يضره كون تصوره اخفى
من تصور ماهية الحركة او بل كلا الجوابين لا يشفي الغليل اذ لا يدفع المحذور الذي
هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى
وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها
اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على
الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس لها
كمالان اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده
كانت الحركة اليه كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب
الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة
الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة الى آخر ما هم عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف

ان يكون الحركة كما لا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد
آخر هذا التعريف على راى المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبنى على انهم لا يثبتون الحركة
في ساير المقولات والمراد على ما ذكرنا انها هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع
الاعتراض بان الحركة ينقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني
لا في الآن الاول ووجود ما ضرورى لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون
الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز في آنين بل يكون في كل آن
في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة
يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وانها كون الجسم فيما بين المبدا
والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به
والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة
له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسبة
المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة
وبواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع
وهى الحركة بمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول
نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة بين المبدا والمنتهى كما يحصل
من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة
والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اوك الحركة
يوجد في زمان يحيط بحديه آنان آن حصول الحركة المتحرك في المبداء وآن وصوله الى المنتهى
فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكر

الغا

آلغا ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا اوك ان اردت بقولك قبل الوصول
الى المنتهى اى المنتهى انا قبل آن الوصول ٢ فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك اعم من ان يكون
آنا او زمانا فانا نختار انها يتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حد ذو
نهاية فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولا وجود
للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول في حد معين وذلك الحصول امر
آنى غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد حركة لان المتحرك
في الآن مثلا ان كان له مبداء المسافة الى منتهاها آن واحد فلا حركة له في الآن بل
هو ساكن مستقر على آن واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها
ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التى
لا ينقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون
فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو بط فرضا
اجيب بان تشخص الحركة باعتبار الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور
موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هى التوسط الحاصل لموضوع واحد بالشخص
في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبداء ومنتهى معينين
واختلاف نسبة هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن
في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله كما كانت تلك
النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتم
من تتالي الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه
النسب التى يعرض الحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية
تعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التى ذاتها بحيث اى حد يعرض في المسافة فيها

الى المنتهى

يعرض لها هناك نسبة في آن يخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وآن سابق
او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين
المبداء والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في
الاين مثلا ان كان له من مبداء المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين
بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان استقر على واحد
منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل
اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة متتالية فلزم تتالي الآنات
وهو باطل واما متعاقبة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم
انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من
مبداء المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبداء والمنتهى
لكنه غير مستقر تختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود
المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض
في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك تعدد الايون بالفرض لا يمكن
ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين
يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط
ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة و
كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة يعني كل
يفرض هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان
متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا
شيء من المحذورات اقول القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع

لونا

لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها ممتاز بايام الغير وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحكم
ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا تخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون
والثاني باطل لانه اذا لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا
في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان
احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها
غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان
لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المنقسم منقسم
هي الحركة بالمعنى الثاني فنختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي
عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما
الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة
الزمانية المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل وتختلف مقداره بحسب اختلاف الافعال
التي يضاف اليها ومنشأ الشبهة اشتباه احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في
الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم
في الحال بمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد
جزئيها انما يستقيم في الحال بمعنى الاول فالحد الاوسط غير متكرر فمحل المنع على اي حال يتوقف
الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبداء وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى
والعبارتان يعودان على المتقابلين لان المبداء والمنتهى متقابلان بحيث لا يجتمعان في شيء واحد
من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك والعبارتان يعودان على العلتين لان المتحرك
هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه

اشار بقوله المنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيه الحركة وساويهما
الزمان فان الحركة لا بد لها من ستة امور ما منه وما اليه وما فيه والمحرك والمحرك والزمان وقد اشار بقوله والمقدار واراد
يتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرح به والا فالزمان
لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا
منتهى الحركة قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة البيض فلا يتصور
توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة
من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة وهي من حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها
من زمان ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبداء
والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا
كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبداء ولا منتهى بالفعل
نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة انفرض لها مبدأ او منتهى ولا شك ان الحركة
الموجودة بالفعل لا تتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدا
والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضها بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما
ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج من حالة تكون الحركة عندها
بالقوة فلكل منها مبداء وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة فكذا الحكم
من انها لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود لجواز ان يترتب عليها
الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يجدان محلا يعني
ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة
في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها بعينها حركة اليها

متوقفا

المنطبقة

وقد يتضادان ذاتا او عرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها فان الحركة منها بعينها حركة اليها
متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد
يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات
كل واحد من المبداء والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة
عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك
ان مبدا الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما
واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار بقوله ولهما اعتبار ان متقابلان احدهما
بالنظر الى ما يتقابلان له قال الامام المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس
الى ذي المبدا وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول
على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما الاول على سبيل التضايف فلان
المبدا انما يعقل بالقياس الى ذي المبدا وذو المبدا انما يعقل بالقياس الى المبدا
واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للاخر
فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من تعقل مبدا الحركة يعقل منتهاها
فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى
ما يقالان له فان المبدا هو المبتدا انما يقالان لذي المبدا وذي المنتهى ولو اخذ
العلتان اعني المعلول معها لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية
هو الجوهر المالي للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في
في الجهات الثلث فطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة
بالحركة واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها تبعا
الحركة معا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى

التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فتتصف بها بين الحركتين اصالة وبالذات
وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون
المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له المتحركية هو الذي
عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز
ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها ويلزم وذلك الجزء
بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود
فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان
المتحرك امر مستمر فلا يكون علة مستلزمة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر
المستمر لا يكون وحده علة مستمرة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي
هو مستمر محركا بنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو
مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بحسب القرب
والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها
مستمرة وانت قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المتمادية بالتوسط
وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتدادها في
وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض متغايرة
اياها لا تغيرها تعددا شخصيا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة
المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم ليس هو الجسم لذاته
وما ذا اعترض في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات
الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان
في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك

بعينه

محركة
مستلزمة
مغايرة
المحركية

بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالي باطل لانا نشاهد بعض
الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم
لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا
يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية
للحركة بنفسها وممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في
الجهات فيقتضي بعضها حركة بنفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز
ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك
بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كانت هنالك مظنة سؤال
وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من اقتضائها
للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات فلم لا يجوز
ان يكون الجسم المتحرك بنفسه محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليل فانتقض
الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال يعني ان الطبيعة
محلها في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان
الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول
ببقائها بل تقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء
الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع
الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب
كما يكون جوابا عن النقض جوابا عن اصل الدليلين كما لو اسلفنا في الجواب عنهما
والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف
وباقي المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان لبسائط الجوهر

يوجد دفعة وحركتها يعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة بعدم وجود لا
يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة لان الجوهر
اما بسيط او مركب وبسايط الجواهر انما يوجد ويفقد دفعة ولا تدريجا بيان ذلك
ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة
الى نوع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى
فرد اخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد
من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جواهر اخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك
من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان و
الا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان
كل منها في آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان
لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الانات وهو ممتنع
والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو ممتنع بالضرورة
اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية
فان قيل هذا الدليل منتقض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان
بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن
الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم من خلو المتحرك عن
الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك
المحذور لكنه لزم محذور اخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن
له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء
ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات
آنية

آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان قيل مثل
هذه الموجودات المتعاقبة حركة قلنا مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء ثم
نارا كذلك ليس حركة وانه لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه
وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام
الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة
عنها ولا مخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك الايني فيما بين المبدا والمنتهى اين واحد
مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض بحسب استمراره وعدم استقراره اون
عرضية كل واحد منها عرض في آن فقط وكذا المتحرك الكيفي فيما بين مبدا الحركة
ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يعرض منها كيفيات غير متناهية يعرض كل
منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفيات
والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن ان يعرض
في خط واحد متصل وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يعرض
فيه نقط لا يقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفيتان وجب ان يكون
ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اين او كيفيات لا يقف على حد قالوا و
مثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء شخصه لا بد ان يكون
عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية
العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها
الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركا في الجوهر
كتحركها في الكيف والفرق بينهما بان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك
الكيفيات باسرها مع بقائها موجودة وهذا الفرق كاف في كون تلك الصور

الفرق

مع بقائها موجودا بشخصها بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها

جواهر مقومة لمحالها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله مقوما
بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتا متعينة الا بان
يتصور بصورة معينة و الذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء
الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة
بصورة معينة من مبدأ الحركة الى منتهاها فيمتنع ان تحرك في الصورة بالعرض لانتفاء تحصلها
وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى
تلك الصور ذات محصلة ومع الصورة الاخرى ذات محصلة اخرى وليس شيء من تلك
الذوات المحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا
وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة الا
بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها
تابعة للصورة فلو كانت بذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك
بعد مجال اقول والله انما تم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية لا يتم
في عدم حركتها وحركة الجسم في الصور النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة
فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالة
فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم بانعدام جزء منها لمعناه
انه ان وقعت الحركة في جواهر مركبة فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى
يحصل مركب آخر وانعدامه اما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها
دفعي لما مر من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة
فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان

بالفعل صح

انتهائها

موضوعه

موضوعه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة
عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض
خلافه وعلى هذا فاذا كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة
فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته
اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها
اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا للحركة في معروضها الحقيقي
السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار
في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا
منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل
الجسم في هذه الصورة ايضا من اضافة الى اخرى تدريجيا تبعا للحركة في معروضها و
كما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها على حالها لما عرفت
من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا اعني الطبيعة
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض بان الدليل
بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع
من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء واجيب بان ليس معنى عدم
استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبيتين حتى يرد النقض عليه بسائر
الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فقد
فلا يقع فيها الحركة واعترض بان العمامة اذا تحرك الى النزول والصعود فلا شك انها
يتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ
اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون

فان نفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم
وتغيره في هذه الاضافات مع
بقاء متبوعاتها على حالها صح

تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معًا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة
ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن السخونة
باقية فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين
المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في
التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن
او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة
الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا
لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف
الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون
هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن في زمان والتبرد
في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما
فالحق ان الحركة فيهما تقع متحركة في غيرهما لانهما ايضا حالان يسمان فلا يستقلان
في الثبات والتغير ما هو كذلك فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية
او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد ينفسخ بسبب الاسباب والطبيعة قد يكون
كذلك والآلة قد يكل بكذا في جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة او
في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل
فربما ينقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا وتتبعها
الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثر فيقع الحركة
في المقولتين تبعا في الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وللصعود
الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل

مبحث التخلخل والتكاثف

وقوع

ووقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما التخلخل
والتكاثف والآخر النمو والذبول واما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان
ينضم اليه غيره والتكاثف فهو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق
التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويتداخلها
جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب
اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه
وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف
على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف
بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي
قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى
المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا
ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من
غير ان يقتضي شيئا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما
هو عند الحس فانه ربما يخصص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره
الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يبنى على ان ما يحصل
المقدار زايدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة
لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء
والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع
مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان
يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان

شرط الاتصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك
لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم
عن مقداره يكون لا محالة بالتدريج فجاز ان يكون للصغر حد معين لا يمكن ان يجاوزه كما جاز
على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان
امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان
اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان
الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان اثباتها
لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا
التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن انتقال الهيولى
من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى
مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلا بالفعل الا بانضمام
صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر
كما سبق انتقال بعد الامكان نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف
لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين
الاول ان القارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها فاذا مصت مصا قويا اصلاحه
وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يدخل رأسها هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا
الطريق يعملون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا لماء الورد ونحوه وذكر
الدخول بخلاء حادث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكانه وذلك البعض
الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم لان المخرج بعض الهواء او احدث في الهواء
الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اذا وجد ذلك الهوا

المتخلخل

المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثف وصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان قبل المص
فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الآنية اذا امتلأت ماء وسد
رأسها واغليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في
الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد
صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول والظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه
ثم عاد ذلك الجزء اليه وانضم اليه حين هو عاد الى الحجم الاول بل صغر حجمه بلا انفصال
ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه
ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو
اي انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية
قال الامام والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان
الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم ربما
تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب
عنه بان الاجزاء الاصلية تزداد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة
دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وانبساطها بها وتنقص مقدارها عند الذبول عما كانت
عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد
الداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المص
والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه
ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر ان المراد بحركة شيء في مقولة انتقال
ذلك الشيء من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منه او من صنف من نوع من تلك
المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله

انه يتوارد افراد متوالية على شئ واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد
على شئ واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار
الكبير انما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع اجزاء اخر تنضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول
لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار
الكبير فمحل المقدار الصغير والكبير في حالتي النمو والذبول متغاير فلم تتوارد المقداران على شئ
واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وربما يقال ظاهر ان لا اثر لاتصال
الزائد بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب لان
مجموع الزائدة والاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم
يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم لكن الحق
ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة الصور اللازمة تتوارد
على شئ واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه بانضمام ما ينضم
اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد لا يتبدل تشخصه بانتقاص
ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظم جثته وصارت اضعاف ما
كانت في حال الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقص جثته وصار عشرا
مما كانت حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال
في السمن والهزال وفي الكيف لاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز
لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على
وجودها بالحس فانا نشاهد الماء الحار يصير باردا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان
اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير فيها
مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان

الامر الثاني

جزء من المقدار الكبر

لا يتبدل التشخص

الامر الثاني بل تعرضوا لنفيه بما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج
ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة قال الامام ولا اعتماد
على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتمايز
تلك الكيفيات بل يظن كما على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متفاوتة
فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى بطلان مذهبي الكمون والبروز والنفوذ
النفوذ وقد ذكرنا وجوها لابطالها في مباحث المزاج والمصنف اشار ههنا الى بطلان
الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية
كامنة كان يجب ان يحس بحرارة باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه
وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع
اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها
عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك
الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا
نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان
قيل كل جزء فقد خرج من مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك
اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك
الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا
حاوي له ويعرض له وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين
والمنسوب اليه يقتضي الاختلاف وتضاد الاولين التضاد ولا يدخل للمتقابلين والفاعل
في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالمهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون
بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فيشرع في هذا البحث

ومنها الحركة وتعلقها بالشئ الذي هو بمنزلة العرض لا يختلف باختلافه

الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة يتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة
منها مبني ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافها نوعية الحركة بل باختلاف
المحرك لا يختلف بعينها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة
نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لم تختلف
الحركة لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات
لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله
بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة
فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة
فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز حافظها بحدوث واحدة
والتمسك بانها عارض للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف
لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي
حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ او المنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان
ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في
طريقه
الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على التصفر ثم التحمر ثم السواد مع الحركة من
السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم البياض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان
اتحد المبدأ او المنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها
على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة
ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى
قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين
المبدأ او المنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني اي الحركتين
بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيها نوعا واختلافهما بالنوع بسبب

اختلاف

اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة
بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو و
وحركة زيد اليوم غير حركة امس وحركة من هذا الموضع غير حركة من موضع آخر و
حركة من نقطة معينة الى نقطة غير حركة منها الى نقطة اخرى وحركة من نقطة الى نقطة بطريق
الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان
وحدة ما فيه اعني وحدة الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا
يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار
وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي
وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة تستتبع الوحدة
الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان
لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة
معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يتنقل في زمان
معين لا يكون في مسافة معينة من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى
مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز التسود والتحلل
والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فظاهرة بها في كون الحركة
وحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة
الصادرة عنهما واحدة شخصية لحصول اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر
ولا يجري فيها بالفعل والفصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية
مع اتصالها في نفسها تعرض لها انقسامات وحينئذ بحسب الشروق والغروب و

والمباينات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر
لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل
واجتماع المؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر باعتبار المحركين
قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل
ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان
اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المعنى المحرك جزئي
مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد عرفت ان
الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انهم لم يتم الدليل
على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد عليه اعتراض
اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى
محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه يتعدد
في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما لكون المحرك متعددا ومجموع المحركين
واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص
بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا الحكم بان يحرك واحدا بالشخص مثلا اذا حرك
بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى بعينين في زمان معين لا يختلف حركته بهذه بان يحركه
زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل
له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص على سبيل البدل ونحن بينا في مبحث العلية انه يجوز تواردهما على سبيل الاجتماع
ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك
لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع

تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين
كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من
النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد
المحرك لما عرفت من تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية
المتضادتين وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا بالقسر او
بالارادة ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع
واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع فكل منهما يقتضي الزمان و
لا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد
ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطرفين اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز
ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل
فتحقق المعلول في صورة بدون ما ندعي عدم عليته لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في
الصورة بعلة اخرى ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك
لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا
فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة
والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد
ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ
والمنتهى مقتضي لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى
البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة
الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد لعارض كون احدهما في غاية
القرب من المركز والبعد عن المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان

تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة
تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب
تضاد المعروض واما اذا كان الخصوصية بحيث يوجب صدق الضدين على المعروض
او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين
لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد
من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى
من حيث وصف المبدائية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس
الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدأ او غاية للحركة لم يكن للحركة
تعلق بهما اوجب تضاد الطرفين تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين
العارضين اعني وصف المبدائية والمنتهائية للذاتين متأخر عن وجود الحركة فلا يكون
تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما
مقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت
هذين العارضين للذاتين متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما
ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد
بين كل حركة مستقيمة من حد الى حد اخرى مع الرجوع عنها الى الاول وهم قد صرحوا
بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين
الحركة المستقيمة والمستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم صرحوا
بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى
ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم و
المستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما

يرد عليه

يرد عليه فلنرجع اليه فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الا بين الصعود
من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه
في التضاد من غاية الخلاف والتباعد بل هم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر
والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول
فيهما اذ لا حركة الا من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز و
المحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركة
فليس يجب انقسام المبدأ او المنتهى ولا يجب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما ما
وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين
هما كم بالذات فيجب انقسامها لعروض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل
اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس
شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة
انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا اشار بقوله ولا مدخل للغاية
والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامه بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك
حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على رأي
افلاطون ومن تبعه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حالة وعلى امتداد فان
سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي
الذي يتكثر امتدادها الوهمي اي ما لها من الاجزاء الوضعية بحيث يحصل اسم النصف والثلث
والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان ويعرض لها كيفية
شدة فيكون الحركة سريعة وضعف فيكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لا بد للحركة

المعترض

من زمان ومن امتداد في الأين او المقادير او الكيفيات او الأوضاع ولا بأس بتسمية
مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الأين فنقول للحركة كيفية يشتد ويسمى حينئذ سرعة
وتضعف وتسمى بطؤا ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة في الزمان الأقل
او المسافة الأطول في الزمان المساوي او الأقصر وعن البطؤ بانها كيفية تقطع بها الحركة
المسافة المساوية في الزمان الأطول او المسافة الأقصر في الزمان المساوي او الأطول
ولا يختلف معه الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ لأن السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد او
الضعف ولا شيء من الفصول بقابل لهما ثم كل من السرعة والبطؤ هل ينتهي الى حد تحقق
حركة سريعة لا اخذ لها من البطؤ وبطيئة لا اخذ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة
بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه بما صرحوا به
هو الثاني لأن الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات
الاربع وكل منهما منقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض وهي بالنسبة الى ما يقطع تلك
المسافة في ضعف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان ضعف
تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة ينتهي الى ما لا يمكن
الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يحصل بحسب ذلك الزمان
سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤ بلا سرعة وهو ضعيف لأن تلك السرعة والبطؤ
بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطؤ سرعة
بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطؤ الممانعة الخارجية
او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما انضف بالمقابل ذهب المتكلمون
الى ان سبب البطؤ تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب
الفلاسفة وقال لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة

المقابل

المقابل للبطؤ والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات
الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته المعمورة
في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الأعظم الى حركات الفرس لكن الفلك
الأعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة
التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فيجب ان يكون السكنات المتخللة
من حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون
حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات يزيد عليها بالف الف مرة
وليس الأمر كذلك لانا نشاهد حركة سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقال
الحكماء سبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا
لبطؤ الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
الجبل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه
واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كنزول
الحجر في الماء كما يصلح لبطؤ الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه
وقد يكون السبب في بطؤهما نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا
اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين ذهب بعض
الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن
الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه ويعبر
عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب آخر غيره ويعبر عنها بذات الزاوية
اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل
الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى السكون وذلك لانها لا بد

على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وسقط او يرجع على سمتها
او ينعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين حركتين المستقيمتين وممنوع
غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل
من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي
هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه
حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول
بشيء فيه ثم ان للوصول علة هي الميل فيجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن
الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول
ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا و
الا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ثانيا وآن ايضا زمانيا
ميل اللاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه
فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى
المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان
الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن ذلك
الحد فليس هيهنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول
الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة كالحركة
فلا يجب تقارنه مع المعلول بل ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة اللاوصول
آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اولا يمكن تقرير الحجة على وجه
يندفع عنه الاعتراضات المذكورة وهو ان نقول الوصول آني وكذا اللاوصول
كما بيناه آنفا فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض

بانه على

١٦٢

بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام متضودة بل
يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود
التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل ان الآن
اللاوصول آني ممنوع قوله ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله
زمانيا والا لكان منقسما زمانيا قلنا ممنوع فان الانطباق والموازاة والمحاذاة وغيرها الوصول صح
والوصول والمماسة آنيات لانها لا تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني
اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر الجسم ل
فلا شك انهما منطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك
احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الجبائي لا شك
ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب
الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم
المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا يغلب
المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب
السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او
بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم
لزوم التعادل فلم لا يجوز ان يكون الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع
يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة
عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا
في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرضنا انه صعد خردلة
وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة

وح وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب
وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري
البطلان لان كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان
الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا دخل
الهواء ريحه وقعت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض محال ويجوز ان يستلزم
للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه الاعتماد
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي
الحركة الصاعدة لا السكون ولا موجب للحركة والسكون الا الاعتماد وبراهوا
ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد تعادل الحركتين
وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع
اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع
بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فيعني به حفظ النوع
الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول
وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من
غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض
عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد
فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون
هو الاستقرار زمانا فيما يمتنع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون
بينهما تقابل العدم والملكة وتقييد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض
والمفارقات فظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا عنه
عنه

عنه فهو تضاده لهما معا تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله تقابل
الحركتين ويتضاد التضاد وما فيه السكون قد يعرض له التضاد كما يعرض للحركة
لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون
فان سكون الجسم في الحرارة تضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان
في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون
المعنى الاول اما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا
يتحرك جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة
ومن الكون طبيعي وقسري وارادي اي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس
الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري
وارادي لان مبداءه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري
والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فطبيعي وطبيعي الحركة انما يحصل
عند مفارقة امر طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير
الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل مفارقة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير
طبيعي ليرد الجسم اليه فيقتضي اي ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن
ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي للماء فالطبيعة
تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه
الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية
لعود الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة
ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة
فكل حركة طبيعية فهي تشتمل هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات
الدورية كذلك لان كل نقطة نفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها

تلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك
بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها
ان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون الحركة واحدة لان
الهرب عنها حركة غير الحركة التي بها طلب الوصول اليها بالطبع وقسريتها مستندة
الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة
من مبداء خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال الضعف بمصادمات
الجسم المخروق بالحركة الى ان يصير مغلوبة فيستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة
الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف
الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البساطة والاعتماد
ومقابلتها اي التركيب للحركة الخاصة اي لا يتصور في السكون تركيب وانما يعرض
البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من
الطبيعي والارادي قلت لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق
انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالة الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة
والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وبهذا الخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في
الحجر المرمي الى تحت فانها حاصلة من التركيب في شي واما الموجود ههنا فهو شي واحد
والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي يحصل الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض
وهي الحركة التي لا يحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن
عدم بقاء مسامته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض
له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة

فقد تكون

قد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالارادة
وبالعرض معا قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم
الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما
باطلان اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد تتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي
الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من القسرية والطبيعية فيميل الى
سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير
اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني
سمت ما رمي اليه وسمت ما يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع الحركة الجسم الواحد الى جهتين
مختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند الامثلة المذكورة ولا نعلل الجنس ولا الانواع بما يقتضي
الدور واختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة
هل هو معلل بمعنى غير الاعيان او لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجب معنى اخر
يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انكار ذلك المعنى
وزعم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المص الى ابطال ما ذهب اليه ابو هاشم
بقوله ولا نعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا الانواع اي الحركة والسكون بما يقتضي
الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم تعلل بالكون الذي هو حصول الجوهر
في الحيز فلو علل الحصول في الحيز والانواع بها لزم الدور اين متى وهو النسبة
الى الزمان وطرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهي نسبة الشي الى الزمان وهو
كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الحوادث الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع
في الزمان ويسأل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشي في زمان لا يفضل عنه
ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر
كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان

معلقة

مبحث متى

معين بخلاف الاين والوضع ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى معنى الزمان
فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار آخر قال
الشيخ في الشفاء الحركة بلحوقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم
من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة فيكون المتقدم من الحركة لا يوجد
مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون التقدم والتأخر
في الحركة خاصة يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار بحسبه
تنقسم الى المتقدم والمتأخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار
آخر معناه ان هذا التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان
على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واجازه
المصنف على ما مر في مبحث التقدم والتأخر واما العرض المقولة بالذات للمتغيرات
وبالعرض لمعروضها اي مقولة متى انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها
من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض حتى لا يعرض ولا يعرض
له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات
لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه اي لا يفتقر وجود معروض
المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة
تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على
مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على
المتقدم متقدم فلو افتقر وجوده او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الآن الموجود
كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك
لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة من الكميات المتصلة

ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى اربع او تقسيمها الستة لان التنصيف يكون بالانصاف و
التثليث تجيبا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا على التدريج جواب معارضة تقريرها
ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان
الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا فيكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا
اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
اذ لو لم يتصل به لكان بين الآنين زمان الذي فيه لا موجودا ولا معدوما وهو
محال وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما
ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول ماله هوية اتصالية منطبق على الزمان كالحركة
التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف
الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة
من المبدأ او المنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن
والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين
آني دفعي الا ان احدهما مستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان
يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في
ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان
لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان
حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي
هو اول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن
في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق لا يلزم انقسام الآن وكونه زمانيا بل بمعنى ان لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فان الآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك

الزمان ولا محذور وقيل الكلام في حدوث الآن وهو آني دفعي ادرك كل ما هو غير
الزمان والآن يوجد في احدهما واما بهما فلا يمكن ان يوجد اصلا والالزم التسلسل فان
الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان اخر و
هكذا فيتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن اخر
ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده
ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن الذي يلي وجوده لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له
امتداد لو قطعا قلت انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد
وهي لا لوجوده والنزاع فيه والسند مما اتفاق وحدوث العالم يستلزم حدوثه
يعني اذا ثبت ان العالم وما سوى الله حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان
الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تقع بين
اجزائه واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان
بحسب نسبة فيما بين اجزائه بحيث يكون راسه من فوقه ورجله من تحته وبهذا ايضا الانتكاس
وضعا اخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع
واحد بينهما غاية الخلاف وشدته وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحناء
من غيره والوضع قد يطلق على معنى اخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة
حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو السمى
الملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب نسبة اي ملاصق
تحيط به احاطة تامة وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من
الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن
والتاسع

والتاسع ان يفعل وان ينفعل والمراد بهما ههنا والاولى الثاني يعني ان الاثنين
من المقولات التسع وهو ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي
للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي
للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام ومن تبعه من المحققين ومنهم المص الى ان هاتين
المقولتين انما هما في الذهن اذ لو وجدا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويحصل سلسلة تأثير
وتأثر اخران ولزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ذلك لو كان كل تأثير وايجاد
محتاجا الى تأثير اخر والداعي الذي لا يفتقر الى ما هو قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي
فيس ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على سبيل
الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل والسبب
انما اوثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل
بعد انقطاع الحركة واما المقولة ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك
غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك والله اعلم بالصواب

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول
في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل
على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا فلا مؤثر موجود بالضرورة ونقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى
الواجب فهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على
معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره تعالى فيه بالايجاب
واحتج على انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره تعالى فيه بالايجاب

والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فاسبق الثاني بيان المنافاة ان
تاثيره في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على
شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث
يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة المتعاقبة او
مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وساير المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل
والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه
ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر للعالم هو القادر ولا
يقتضي ان يكون واجب الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لذاته مقتضيا على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر يكون واسطة
بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما
سوى الله تعالى اذ قد مر في بحث ما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث بل
انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات
اطلق القول بحدوث العالم لكن لما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت
عنده عدمها ايضا قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت
دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد
الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا ويكون
هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري
تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان
القدرة [illegible] الفعل والترك معا لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر
لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لانه ان احدهما فقط لان

المؤثر

هو الذي اوجد العالم بالقدرة ولم يرجح الواسطة ان يقال ... ح

على الى ... ح

المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام
وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن فرض الوجوب
والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها مع قطع
النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها ويعلم مما ذكرنا
ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان
يفعل بان يريد الفعل ويجب الفعل وان يترك بان يريد الترك اولا
يريد الفعل ويجب الترك قوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الفعل
وان يترك بان يريد الترك الاثر ان اراد انه وجب صدور الاثر بالنظر الى جميع
الشرائط اعني انضمام الارادة اي القدرة فلنا لكن لا ينافي ما ذكرنا اي امكان
صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجب
صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فممنوع تقرير الدليل الثاني ان القدرة
على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر ويجب وجوده فلا يمكن
من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار
اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال يعني يجامعها
عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال
بل يجامعه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشي لكان
قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم
الاصلي ازلي ولا شي من الازلي باثر للقادر وانما العدم نفي محض لا يصلح ان يكون
متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وجعله اثرا فلا تاثير وتقرير الجواب
ما اشار اليه بقوله واستعقاب الفعل ليس بفعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه

ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية الفعل تستلزم عموم
الصفة يعني ان عموم تعلق المقدورية يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرته تعالى شاملة
لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة
في جميعها اما ان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك
بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى واما ان الامكان
علة المقدورية فلان ما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو لم
يعلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم يجز ان يكون بعض المقدورات
قصوره بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد [illegible]
لهم مخصصون خلق الاجسام بقدرة الباري تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم
القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته
والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت
على كلها وهذا الاستدلال تام على مذهب [illegible] من ان المعدوم ليس
شيئا واما [illegible] لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في
نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن [illegible] المعدوم
لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لامتنع اختصاص البعض بمقدورية
تعالى دون بعض كما يقول الخصم [illegible] الاعتراض جاز ان يكون خصوصية بعض
المعدومات [illegible] مانعة من تعلق القدرة [illegible] جاز ان
يستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقادير لا يكون نسبة الذات الى
جميع الممكنات على السواء والحاصل ان في هذا الاصل [illegible] الاصول الاسلامية

زرق اعطيا الثنوية فانهم قالوا الخير في العالم خير كثير وشر كثير وان الواحد لا يكون
خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير
هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم
وكونه الة ومحتاجا اليه فكانهم ارادوا ما هو مسمى لهما بالمعارف فانهم قالوا النور حي
عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل
الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا
وشريرا بالضرورة الا ان يراد بالخير من غلب خيره على شره وبالشرير من غلب شره على
خيره [illegible] ظاهر اللفظ فلا يجتمعان حينئذ في احد لكنه غير لازم والاحكام [illegible]
واستناد كل شيء اليه دليل العلم والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى
عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المص احدهما ومن استدلال
الحكماء ايضا وجهان اورد المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالاول انه
تعالى فاعل فعلا محكما وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة والتنبيه عليه
ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة [illegible] على معان دقيقة [illegible] صحيحة
علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما شاهد من خلق الافلاك والعناصر وما
فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات
على الاتساق والانتظام والاتقان والاحكام [illegible] العقول والافهام [illegible]
الدقائق والكلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية
والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يوت من العلم الا قليلا
[illegible] سبيلا [illegible] ان ازيد الانتظام والاحكام من كل وجه [illegible]
ان هذه الاثار [illegible] لا يعرف اصلا وعادة [illegible] والطبائع المطلوبة منها

حرّ علم جلالا وجلاله فهو جليل وكل ما ... ستور

بحث لا يتصور ما هو أوفق منه وأصلح كما يظهر أنها ليست كذلك بل أكثرها طافحة بالشرور
والآفات وإن أريد أنها في الجملة ومن بعض الوجوه فجل آثار المؤثرات من العقلاء
كلها كذلك كأن تبرد الماء وتحس النار ينتفعان بهما قلنا المراد اشتمال الأفعال
والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملاءمة للمنافع والمطابقة للمصالح
على وجه الكمال وإن اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز أن يكون فوقه ما هو أكمل
والعلم بأن مثل ذلك لم يصدر إلا عن العالم ضروري سيما إذا أكثر وتكرر وخفاء الضروري
على بعض العقلاء جائز فإن قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم أفعال متقنة
محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو
في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع أنها ليست من أولي العلم قلنا لو سلم
أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر بخلقها
ما يهتدي إلى ذلك بأن يخلقها الله تعالى عالمة بذلك أو يلهمها حين ذلك الفعل وأما
الذي لم يورده المصنف فهو أنه تعالى قادر أي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور
ذلك إلا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالأدلة السمعية من الكتاب
والسنة والإجماع ويرد عليه أن التصديق بإرسال الرسل وإنزال الكتب يتوقف
على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فإنه إذا ثبت صدق
الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما أخبروا به وإن لم يخطر بالبال كون المرسل
عالما والظاهر أن هذه المكابرة ثم بحث ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الإمام
وأما دليلا الحكماء فالأول منهما أن الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام
فيه بما يقتضي والثاني أنه تعالى عالم بذاته وإذا علم ذاته علم ما عداه جميعا أما الأول
فلأن العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه لأنه تعالى غير غائب عن
ذاته

ذاته فيكون عالما بذاته وأما الثاني فلأنه مبدأ لجميع ما سواه إما بواسطة أو بدونها والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه أنا لا نسلم أن العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم
فلم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه
كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة
عنها وأما أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى وأما الوجه
الآخر أعني ثاني وجهي الحكماء فعام أي يدل على أنه تعالى عالم بجميع الموجودات
بخلاف الوجه الأول والثالث فإنهما يدلان على أنه تعالى عالم ولا يدلان على
عموم علمه بالنسبة إلى جميع الموجودات ولما أثبت أنه تعالى عالم أشار إلى
الجواب عن أدلة المخالفين وهم فرق منهم من قال إنه تعالى لا يعلم نفسه لأن
العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين الشيئين متغايرين بحسب طرفاها بالضرورة ونسبة
الشيء إلى نفسه محال إذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو
صفة حقيقية ذات نسبة إلى المعلوم ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة فإن قيل تلك
الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين قلنا لا نسلم تقتضي
نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة أخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان وأما النسبة
بين العالم والمعلوم التي يقتضيها النسبة الأولى من بين المذكورين أعني بالعرض
فلما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري
كاف لتحقق هذه النسبة وإلى هذا أشار بقوله والتغاير اعتباري يعني أن ذات
الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية
في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال إنه تعالى لا يعلم غيره
مع كونه عالما بذاته وذلك لأن العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء

فی ان صور الاشیاء المختلفة مختلفة فیلزم بحسب کثرة المعلومات کثرة الصور فی الذات
الاحدی من کل وجه والجواب اما قد ذکرنا فیما سبق ان علمه تعالی لیس بارتسام
صور الاشیاء فیه بل بحصول الاشیاء انفسها عنده وکذلک علمنا بذواتنا وبالامور
القائمة بها ویسمی ذلک علما حضوریا وقد ذکرنا ایضا انه اقوی من العلم بارتسام صور الاشیاء
ضرورة ان انکشاف الشیء علی الغیر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوی من انکشافه
علیه لاجل حضور مثاله عنده والی هذا المعنی اشار بقوله ولا یستدعی العلم صورا
مغایرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول الیه اشد من نسبة الصور المعقولة
معناه ما ذکر بعض المحققین ان حصول الاشیاء له حصول للفاعل وذلک بالوجوب
وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلک بالامکان والوجوب
اشد من الامکان ومنهم من قال انه لا یعلم الجزئیات المتغیرة والمتشکلة اما المتغیرة
فلانه اذا علم مثلا ان زیدا فی الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان یزول ذلک العلم
ویعلم انه لیس فی الدار او یبقی ذلک العلم بحاله والاول یوجب التغیر فی ذاته من صفة
الی اخری والثانی یوجب الجهل وکلاهما نقص یجب تنزیه الله تعالی عنه و
الجواب منع لزوم التغیر فیه تعالی بل التغیر انما هو فی الاضافات لان العلم
عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقیقیة ذات اضافة فعلی الاول یتغیر نفس العلم
والثانی یتغیر اضافة فقط وعلی التقدیرین لا یلزم تغیر فی صفة موجودة بل فی مفهوم
اعتباری وهو جائز والی هذا اشار بقوله وتغیر الاضافات ممکن وقال
الحکماء علمه تعالی لیس زمانیا ای واقعا فی زمان کعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة
معینة فانه واقع فی زمان مخصوص مما حدث منها فی ذلک الزمان کان واقعا
فی الحال وما وقع قبله او بعده کان واقعا فی الماضی او المستقبل واما علمه تعالی

فلا اختصاص

فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا یکون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات
عارضة للزمان بالقیاس الی المختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حکمی هذا والماضی
زمان حکمی قبل هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حکمی هذا فمن کان علمه ازلیا محیطا
بالزمان غیر محتاج فی وجوده الیه وغیر مختص بجزء معین من اجزائه لا یتصور فی حقه
حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه تعالی عالم عندهم بجمیع الحوادث الجزئیة و
ازمنتها الواقعة هی فیها لا من حیث ان بعضها واقع فی الآن وبعضها فی الماضی
وبعضها فی المستقبل بل یعلمها علما شاملا متعالیا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد
الدهر وتوضیحه انه تعالی لما لم یکن مکانیا کان نسبته الی جمیع الامکنة علی سواء فلیس
فیها بالقیاس الیه قریب وبعید ومتوسط کذلک لما لم یکن هو وصفاته الحقیقیة زمانیة
لم یتصف الزمان منتسبا الیه بالمضی والاستقبال والحضور بل کان نسبته الی جمیع
الازمنة علی سواء فالموجودات من الازل الی الابد معلومة له کل فی وقته ولیس
فی علمه کان ویکون وسیکون بل هی حاضرة عنده فی اوقاتها فهو عالم بخصوصیات
الجزئیات واحکامها لکن لا من حیث دخول الزمان فیها بحسب اوصافها الثلاثة
او لا یحقق لها بالنسبة الیه وتمثل هذا العلم یکون بانه یعلم الاشیاء اصلا بالعلم
بالکلیات قال بعض الفضلاء وهذا معنی قولهم انه یعلم الجزئیات علی وجه کلی
لا ما توهمه بعضهم من ان علمه بطبایع الجزئیات واحکامها دون خصوصیاتها
وما یتعلق بها من الاحوال کیف وما ذهبوا الیه من ان العلم بالعلة یوجب
العلم بالمعلول ینافی ما توهمه واما الجزئیات المتشکلة فلان ادراکها انما
یکون بالآلات جسمانیة والجواب ان ادراک المتشکل انما یحتاج الی آلة
جسمانیة اذا کان العلم حصول الصورة واما اذا کان اضافة محضة او صفة

محیط

ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث
قبل وقوعها والا لزم ان تكون الحوادث ممكنة واجبة معا والتالي ظ للتنافي بين
الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة الوقوع والا
لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون علة له ومقتضيا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو
تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير
والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان بعارض وكل قادر عالم
حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى حيوته فقال جمهور
المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري
من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى اخر وهو مريد لجميع الكائنات
الكائنات وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وهي صفة
زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات
بالوقوع دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها
التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل
وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم
والقدرة وسائر الصفات وذهب اليه جماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين
والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها
هي العلم بالنفع وسموها الداعي واستدل المص على ان الارادة ليست امرا سوى
الداعي بانه لو كانت امرا سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء لان
هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيصه بوجوده
بوقت

وفي بعض الاوقات دون البعض

بوقت دون غيره الى امر اخر ولزم التسلسل اوله لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على
اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او
امرا اخر زائدا عليه وهو ظ والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة
الآلات يعني ان السمع يدل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن والحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله
وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية
وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له
من الكمالات يجب له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها
نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان الحيوة في الغائب
اعني صحة السمع والبصر وعامة مشايخهم في ذلك على ما ذكره الامام الرازي من طريق
السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به
ان لم يقم به آفة اذا استقرينا الصفات التي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا
ولزم القضاء بمثل ذلك في الباري تعالى والنص لا يستدل الى ان صحة استحالة البعض
والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند صحته الى الادلة السمعية ولا حاجة في ثبوت
الاجماع وتمام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا الى التعويل على الاجماع
في هذه المسألة ابتداء لان بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسألة ابتداء لان
الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على
هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري
من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسألة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر

التشبيه کرد در زمان
السبر اندازه کردن و آزمودن

وذهب سایر المتکلمین الی انهما صفتان زایدتان علی العلم ولما دل العقل
علی انه منزه عن الالات فان کان السمع والبصر علمین متعلقین علی ما ذهب الیه الشیخ
فلا اشکال فیه وان کانا صفتین زایدتین علیه کما هو رای الجمهور نقول الاحساس
الی الالة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباری تعالی مبراة عن القصور فیحصل له بلا
آلة ما لا یحصل لنا الا بها واحتج النافی للسمع والبصر عنه تعالی بوجهین الاول انهما
تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به کسایر الاحساسات وانه محال فی حقه
تعالی والجواب منع المقدمة الاولی اذ لا یلزم من حصولهما مقارنا بالتاثر فینا کونهما
نفس ذلک التاثر او مشروطین به وان سلمنا انه کذلک فی الشاهد فلا نسلم انه فی
الغایب کذلک فان صفاته تعالی مخالفة بالحقیقة لصفاتنا فجاز ان لا یکون سمعه وبصره
بتاثر ولا مشروطا به الثانی ان اثبات الصانع السمع والبصر فی الازل
ولا مسموع ولا مبصر فیه خروج عن المعقول والجواب ان کلا منهما صفة قدیمة تعلقاته
حادثة کالعلم والقدرة وعموم قدرته یدل علی ثبوت الکلام تواتر عن الانبیاء
علیهم السلام انه تعالی متکلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غیر توقف علی اخبار
الله تعالی عن صدقهم بطریق التکلم فلا یلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب
فی کون الباری تعالی متکلما وانما الخلاف فی معنی کلامه وفی قدمه وحدوثه وذلک لان
ههنا قیاسین متعارضین احدهما ان کلامه تعالی صفة له وکل ما هو صفة له فهو قدیم فکلامه
قدیم وثانیهما ان کلامه تعالی مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فی الوجود وکل ما هو کذلک
فهو حادث فکلامه تعالی حادث فافترقوا الی القدح فی احد القیاسین ومنع بعض
المقدمات ضرورة امتناع حقیة النقیضین فالحنابلة قالوا کلام الله تعالی حروف
واصوات تقوم بذاته وانه قدیم وقد بالغوا فیه حتی قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف

ایضا

ایضا قدیمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القیاس الاول ومنعوا کبری القیاس
الثانی والکرامیة وافقوا الحنابلة فی ان کلامه حروف واصوات وسلموا انها
حادثة لکنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالی لتجویزهم قیام الحوادث بذاته تعالی فقد قالوا
بصحة القیاس الثانی وقدحوا فی کبری القیاس الاول والمعتزلة قالوا کلام الله تعالی
اصوات وحروف کما ذهب الیه الفریقان المذکوران لکنه لیس قائما بذاته
تعالی بل خلقه الله تعالی فی غیره کجبرئیل والنبی علیهما السلام ومعنی کونه متکلما انه خلق
الکلام فی بعض الاجسام وهو حادث کما ذهب الیه الکرامیة فهم صححوا القیاس
الثانی لکنهم قدحوا فی صغری القیاس الاول والاشاعرة قالوا کلامه تعالی
لیس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنی قائم بذاته تعالی یسمی الکلام النفسی وهو
مدلول الکلام اللفظی المرکب من الحروف وهو قدیم فهم صححوا القیاس الاول
وقدحوا فی صغری القیاس الثانی والمعتزلة تمسکوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة
من دین محمد علیه السلام حتی للعوام والصبیان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحمید المختتم بالاستعاذة وعلیه انعقد اجماع السلف
والخلف الثانی ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن
انما یصدق علی هذا المؤلف الحادث لا المعنی القدیم وتلک الخواص کونه ذکرا
لقوله تعالی هذا ذکر مبارک وقوله وانه لذکر لک ولقومک وکونه عربیا کقوله تعالی انا انزلناه قرآنا
عربیا منزلا علی النبی بشهادة النص من ملک الآیة واجماع الامة مقروا
بالالسن بالاجماع مسموعا بالآذان بالاجماع ولقوله تعالی حتی یسمع کلام الله
مکتوبا فی المصاحف بالاجماع فان قیل المکتوب فی المصاحف هو النقوش والاشکال
مقرونا بالتحدی لکونه معجزا اجماعا مفصلا الی السور والآیات لقوله تعالی کتاب

احكمت آياته ثم فصلت قابل للنسخ وهو من امارات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء
منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واورد على عدم ارادة التكوين
لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون معناه اذا اردنا
علما له كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من الكلام متاخر عن الارادة الواقعة
في الاستقبال لكونه جزاءه وجوابه انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله
تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء
والاصوليين والفقهاء واليه يرجع خواص التي هي صفات الحروف وسمات الحدوث
ثم الاطلاق بهذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلام القديم حتى لو كان
مخترع بهذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق ثابتا بحاله بل لان له اختصاصا
آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل
هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول
رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان
اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح
انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ
اي قارئ كان بعينه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل
اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد
منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الاول واريد سماعه فهم من الاصوات
المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلم بانه كليم الله قلنا فيه اوجه احدها
وهو اختيار حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحروف كما ترى في الآخرة
ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود

حتى الذات والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق
خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على ما هو خلاف العادة
وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا و
حاصله انه اكرم موسى عليه السلم فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب
لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو
اسحق الاسفرائني وعلى التقدير قد يجعل اسما للمجموع من حيث لا يصدق
على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من الابعاض
وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى
فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما
الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام
الله ليس حالا في لسان او قلب ولا حالا في مصحف ولوح فيراد به الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب
او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب
الفهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان
وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي فان قيل ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم
الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا
وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور
السبق على الازل فيتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما بينا والجواب ان
كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما

بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا
مع القول بالازلى مدلول اللفظى عسر جدا وكذا القول بان المتعلق بالمعنى
غيره انما هو اللفظ الحادث دون معنى القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل
على امر ونهى واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور
والنهى بلا منهى والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك
سفه وعبث ولا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله
بن سعيد القطان بان كلامه فى الازل ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا غير ذلك
وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان
يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو اراد
انه امر واحد تعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو فى
نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر
فى عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما
فى طلب الرجل تعلم ولده الذى اخبره صادق بانه سيولد وكما فى خطاب
النبى صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه لكل مكلف يولد الى يوم القيامة
اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فى غيرهم بطريق القياس
بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا
وتبعا ليس من السفه فى شىء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور من الجمهور وكلامهم
متردد فى ان معناه ان المعدوم مامور فى الازل بان يمتثل ويأتى بالفعل على
تقدير الوجود او ان المعدوم ليس بمامور فى الازل لكن لما استمر الامر الازلى
الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان ازليا

لكان

لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف فى دار الجزاء وسقط اجماعا
السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا فلم يختص مكالمة
موسى عليه السلام بالطور وسقط اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن
تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختياره فيتعلق الامر
بصلاة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام فى
الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه اخر لهم للمعتزلة وهو ان القديم يستوى نسبته الى
جميع ما يصح تعلقه به كما فى العلم فيتعلق الامر والنهى بكل فعل حتى يكون المامور
منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وبهذا الوجه تمسك الرازى على الاشاعرة
حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهى
وبالعكس واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته
تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومنها خلق الحروف والاصوات الدالة على المعانى
ممكن فيصح اتصافه به ونقص عدم اتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال
وان نوقش فى كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما فى السكوت
فلا خفاء فى ان المتكلم الكامل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق الكامل من الخالق
والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو فى
محل اخر للقطع بان موجد الحركة فى جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى
لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه
المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله
تعالى كما هو راى اهل الحق وحيث كان الكلام القائم بذات البارى تعالى لا يجوز ان
يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء

اتصاف البارى تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعانى و[illegible] اذ عدم التكلم ممتنع فصح

وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون
له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان ذا انقضاء لا يكون قديما
لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما
والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا
ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي نسميه الكلام النفسي فان من يورد صيغة
امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر
عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور
في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام
النفس وحديثها وانكره المعتزلة وقالوا والمعنى النفسي اي كلام النفس غير
معقول وقد شرحنا في بحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه
ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق
تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده
وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو
كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما
حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار
من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام
الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء
والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية

فوجب

فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ و
المعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ
في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم
مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على
حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان
مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته وقال بعض الفضلاء
هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة واما
المفاسد التي ذكر انها تلزم على فهم الاصحاب من كلام الشيخ فهي التي ذكرناها
في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ما ذكرناه
ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى
بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة
بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته
بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او اوجد نقوشا دالة عليه
في اللوح المحفوظ فليس يلزم الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي
ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ
دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل
وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون بعضها
متقدما على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب

في كلامه تع وأما المعتزلة فلوجهين أشار المصنف إلى أولهما بقوله الكذب في الكلام
الذي هو عندهم من جنس الأفعال دون الصفات لأن الكلام عندهم كما ذكرنا
أفعال هو عبارة عن خلق الألفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قبيح وهو سبحانه وتع
لا يفعل القبيح وهو مبني على أصلهم في إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها
الثاني أنه ينافي مصلحة العالم لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تع ارتفع
الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة
والأولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والأصلح واجب عليه تع عندهم فلا يجوز
إخلاله به وأما الأشاعرة فلوجوه أولها أنه نقص والنقص على الله تع محال
إجماعا وأيضا فيلزم أن نكون أكمل منه في بعض الأوقات أعني وقت صدقنا
وكذبه تع قيل هذا الوجه إنما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته
تع وإلا لزم نقصان صفته تع مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي
الذي يخلقه في الجسم دال على معنى مقصود منه لأنه على ذلك التقدير يلزم النقص في
فعله تع ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فهم لا يقولون به اللهم إلا
بتعسف وإذا لزم المعتزلة مع أن الأهم بيان صدقه تع في الكلام اللفظي أقول
مرجع الصدق والكذب إنما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي
عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام راجعا إلى كذب
الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تع الثاني أنه لو اتصف بالكذب لكان
كذبه قديما إذ لا يقوم الحادث بذاته تع فيلزم أن يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك
الكذب وإلا جاز زوال ذلك الكذب وهو ممتنع فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم
وهو امتناع الصدق عليه باطل فإنا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكنه أن يخبر عنه على ما هو

عليه

عليه أقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تع بأن يقال أيضا لو
اتصف بالصدق لكان قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ولكن نعلم
ضرورة أن من علم شيئا أمكنه أن يخبر عنه لا على ما هو عليه فإن قيل الإخبار عن
الشيء لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا إلى الوجه الأول قيل هذا الوجه إنما يدل
على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي أقول لا يمكن الجواب
بمثل ما ذكرنا في الوجه الأول بأن يقال كذب الكلام اللفظي راجع إلى
الكلام النفسي لما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي أيضا قديم
فيلزم ما ذكرنا من المحذور لأنهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم
الكلام النفسي فلأن يجوزوا حدوث صفة اللفظي أعني حدوث كونه كاذبا أولى
وحصول العلم أحرى الثالث وهو معتمد الأصحاب لدلالته على الصدق في
الكلام النفسي واللفظي معا ولبراءته عن المناقشات إجماع العلماء والأنبياء
عليهم السلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت
كلام الله فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب
ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود أزلا وأبدا واختلفوا في أن البقاء هل هو صفة
زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية أم لا فذهب الشيخ الأشعري و
أتباعه إلى الأول لأن الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء
كما في العالم والقادر لأن البقاء ليس من السلوب والإضافات وهو ظاهر
وليس أيضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه إذ الوجود يتحقق دونه كما في آن الحدوث
ويتحقق بالحدوث فإنه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث أقول حاصله أن
البقاء وجود مخصوص فإنه وجود مستمر كما أن الحدوث أيضا كذلك فإنه وجود بعد العدم

وذهب الاكثرون الى انه صفة زائدة وتابعهم المصنف واشار اليه بقوله ونفى الزائد واستدلوا
عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه
الى الزمان الثاني وثانيها ان ذات الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان
واجب الوجود لذاته لان ما سواه موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول
ابدا واذا فرض البقاء صفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني لا بنفس ذاته واعترض صاحب
الصحايف بانه لو كان لزوم الخ لظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا لنفس
ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة كلها
من الذات ولا امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره فانها
في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اولى فتعود الى الوجه الاول اذ
لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود خاص فيبقى المقدمات مشترك وثالثها ان الذات
لو كان باقيا بالبقاء لافتقر فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف
ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه
عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات فقط وان لم يفتقر احدهما الى الاخر
بل استغنى كل منهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل الى
والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى
الذات محال لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة
زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء الذي هو
نفسه لا زائد عليه حتى يتسلسل فلم لا يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه وذلك
يعني

يعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب والا فتعين
الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواحدة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان
معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل
لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود والذي مالم يتعين لم يوجد اقول هذا
من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواحدة اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها
وفي الاخر ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواحدة فلا تعدد
ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد اثنان يكون تعين
كل واحد منهما نفس ذاته فلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب
فلا وجوب بالذات ان اريد المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين
كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا محذور لا لانفصال
من ذات الواجب اعني ذات الواجب بل ومفهومه لانا نقول في تكون
شيئا خاصا نختاره في الجواب وانه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل
منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن
بل جاز الانفكاك لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز
التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان كان الوجوب
بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
فان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف ما هو بصدد الواجب لان التعين
المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان لم يكن كل من التعين والوجوب لازم منفصل
لم يكن هو واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين الى احدهما الى امر منفصل
الواجب

المفروض [illegible]

[illegible]

وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب قلنا ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول
موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما تبين من ان الوجوب من الامور الاعتبارية
ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين
وايضا قوله اما ان يكون من الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواجب التعين الشخصي
التعين فنختار انه لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان كان العكس لزم جواز الوجوب بدون التعين
فلسا وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين
قوله وان كان التعين للوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلنا لم لكن لزوم احد التعينين لا على
التعيين لا ينافي التعدد وهو اعني وجوب الوجود دال على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون
له مثل لان الكل من المثلين منه مشترك بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي
لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم منه وقد يدل على نفي التركب ايضا بمعانيه
يعني لا تركب من الاجزاء العقلية كالمركب من الجنس والفصل والمركب من الاجزاء الخارجية
كالمركب من الجدران والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا
وقد دل على نفي الضد ايضا لان الضد يقال لمشارك في الموضوع معاقب والواجب لا يكون
في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب
ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن
فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان
الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير لكان الغير اما
واجب

واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو
خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من التحيز الواجب هو الاحتياج
الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر
فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في وجوده لان المكان
قد يوجد بدون المتمكن فلنا لم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما خصنا بذا وايضا
لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم مداخلة المتحيزات ومخالطة الواجب
بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص
لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان
يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده
لا الاحتياج في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما
وقد عرفنا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب
عرضا فاما ان لا ينقسم وحينئذ يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا او ينقسم وحينئذ يكون جسما وكل جسم حادث لما تبين حدوث الاجسام و
مركب ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول
هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في
محل ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم
كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض
المتصوفة الى انه حل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام
فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فقط وان ارادوا به غير ذلك فلا بحث معهم او
اسامي الالفاظ نقص معناه وقد دل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين

الاتحاد

لا تتحد ان اول في حصوله من فروع وجوب الوجوب لذاته نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض
المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الوجود هو الله
وحده وهذه المرتبة هو الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا اشكال في بطلانه
قطعا وان كان المراد غيره فلا يمكن اثباته او نفيه الا بعد تصور ما هو المراد ودليل
على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث
لما بينا من حدوث الاجسام ثم يدل على نفي حلول الحوادث فيه اتفق الجمهور
على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية
واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد
الميت ورازق لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقة ككونه عالما
بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث
لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من
صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه
قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق
على ان كل ما يتصف به يلزم ان يكون من صفات الكمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال
نقص وانما كان لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث
هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير نهاية
ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات
الافلاك والخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية
فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

اذ لو كان

نسخه صح

اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل واجيب اولا بمنع الملازمة لان منعه الثاني وهو
المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث بعد وجوده على ان الله تعالى محال واعترض عليه
بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال اخرى فالكبرى نفس المتنازع
فيه وان اريد التغير في الواجب او تأثير الفعال من الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان
يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان
يقتضي صفات كمالية متلاحقة الافراد مشروطا انتفاء كل بانتفاء الاخر كحركات
الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازليته للحادث لوجوب
الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم
انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال الانتقال الى الجواز
وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز
وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانتقال جواز الاتصاف
في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث
لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز
ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان
يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يكون في الازل ان يوجد ولا يمكن ان
يوجد في الازل ومعنى الكلام لا بالنظر الى الحادث بشرط الحدوث والعلاقة
في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم
خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الملازمة فلو جهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو
عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه يقطع الى الحادث ولا يخلو

الاول للايجاد والعالم ... ... بما يقال ان ثابتة
... ... والعالم ... ... الازل كما قال
ثابتة للايجاد والعالم ... الازل ... ... م

القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته
وهي حادثة كما مر من ان جواز ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز
ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد
المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد
مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له فيحصل الجواب عنه
فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان العدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود
خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بعدم للحادث وان اطلقا على المعدوم
ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال
العدم انما هو في الوجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني
فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما يقتضي ازلية
المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحذور وقد عرفت الفرق ورجح
الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم ولا يتصور هذه الامور الا بوجود
المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة توجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته
تعالى والجواب ان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني
المصحح لقيامه اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف العدم او
كونه غير مسبوق بالعدم فانه لا يصلح للمؤثرية في الصحة فتعين الاول فيصح
قيام الصفة الحادثة والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح هو الصفة القديمة
وهي المخالفة لخصوص الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون العدم
شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن
وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث وصف الخالقية

وصفة

بين العالم والقادر والسميع والبصير مجـ

وصفة العلم والجواب ان التغير في الاضافات فان صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير
ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير
تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء لوافقونا في قيام
الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بان الارادة
والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته
تعالى وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين
يقول بتجدد علوم ما يتجدد والاشعرية يقولون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او
انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود
الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى والجواب ان التغير
في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة
اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة
كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى
التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم
الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة
لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا من اي قسم كان فتخصيص
الدعوى مع عموم الادلة خطاء وقد يدل على نفي الحاجة اي واجب الوجود
لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا لم
يكن واجبا لذاته وقد يدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان
الواجب تعالى لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والله
تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لكماله وقد يدل على

نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب الوجود وبعضهم خص
اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملائم من حيث انه ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد
به الوجدان ثم ان كماله اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان
يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدا الاول بذاته
واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحالة التي سميناها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم
وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراك دون
ادراك فانهما مختلفان قطعا في المعاني والاحوال والصفات الزائدة عندنا
بمعنى الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان له
تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع
والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا هي
العالمية والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في
الاعيان خلافا لطائفة المعتزلة فانهم قالوا ان له تعالى صفات زائدة في
الاعيان واختار المص نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على
نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه
وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان ذات الواجب لزم ان
يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب
الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا
وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى انه تعالى يجوز ان
يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم
في ذلك

في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته لجهة والمكان لكونه
عندهم جسمانيا تعالى عن ذلك ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام
العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين واتصال
الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او
رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر من
المعرفة فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق
الاول نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل
هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات
الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا احتجوا على الامكان من المنقول بوجوه
حكايت رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان
استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى عم
سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سال لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه
او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا
يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي
ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال
الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه و
المعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق
عليه و[illegible] المحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول
ان موسى عم لم يسال الرؤية بل العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم
الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم

بل تجوز ابهام

فكأنه قال اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى
العلم لكن هنا يمتنع عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب
عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا
يكون موسى عم عالماً بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم
الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقاً للسؤال لان قوله
لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على
حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك واجيب بان ذلك
لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله لن تراني على
ما ذكرتم ليس للاجماع نفي رؤيته الله تعالى لا الرؤية آياته واما ثانيا فلان اندكاك
الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الآية انما هي
عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعلق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى
عليه السلم انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالماً بامتناعها لكن قومه
اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمنع فيعلم قومه امتناعها واجيب
بانه مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما
سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة
فلم يحتج موسى عم في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في الصاعقة دلالة على المسئول
لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتاً
لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية بط بل كفر عند اكثر المعتزلة
فلا يجوز لموسى عم تاخير رد الرؤية وتقرير البطلان الا ترى انهم لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما

ثالثا

ثالثاً فلانهم ان كانوا مؤمنين لموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية
من غير طلب لها ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والآلام بعد الطلب
والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد بانهم كانوا
مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى عم
في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله لكونه اروع عندهم واهدى الى الحق
واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا انه لو سألها لنفسه لاراه
لعلو قدره عند الله الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل
العقل والسمع كما في طلب ابرهيم عليه السلم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان
معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم
واللطائف الربانية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوه فيها فطلب العلم وخطرت بباله وكان
ناظراً فيها طالباً للحق فاجترأ على السؤال ليس لحله الحال واجيب بان الالتزام بجهل
النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ممن
حصل له طرفاً من علم الكلام في البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من
العقلاء وعلى الوجه الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقاً او حالة السكون
لكونه ممكناً بل عقب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار
ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة
واللازم اضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية
فيها قلنا الاستقرار يحمل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة لكن في
المستقبل وعقب النظر بدليل الفاء وان قلنا تزلزل السكون السابق واللاحق فان
قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذكر في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه

المراد

الشيء ولا يكون واخلافه واما الشرط العقلي فمعناه ما تم به علية العلة واخر ما توقف
عليه الشيء او ما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وانه الاستقرار حال الحركة فيمكن ان يحصل بدل
الحركة السكون ومن المعقول ان نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها
من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك
لانا نرى الطول والعرض في الجسم ونميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما عرفت من انه مركب من الجواهر الفردة
فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة
وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول
هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر
والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود و
انتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال
كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال
العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير
استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة
للرؤية لابد وان تكون مشتركة بين الجواهر والعرض لتكون معلولها مشتركا بينهما
والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي
الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في بحث العلل
وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض
سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى
هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع

اعتبار

اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف
بها العدم ولا ما هو مركب منه فادون العلة المشتركة هي الوجود وليس الا وانه مشترك
بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة
الرؤية متحققة في حق الباري فيجوز ان نرى ذاته وهو المطلوب ولك ان تقول الرؤية
للجواهر وما ذكرتم من دليلكم مبني على اثبات الجوهر الفرد ومبني على امتناع قيام عرض
واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه
في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممنوع والا لزم
هو العام بمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض بوجوه مدفوعة بما دل
عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا
المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان
وهو امر اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح
متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود
فان الامكان ايضا مشترك بينهما فلا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان
الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا
علة الصحة يجب ان تكون متحققة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم
متصف بالامكان فلزم ان يصح رؤيته وهو باطل الثالث ان الواحد
النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون
للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل
المختلفة انما هو في الواحد الشخصي ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز
ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون امرا مشتركا

لا يفتقر الى علة موجودة
بل يكفيه الحدوث الذي
هو ايضا اعتباري ح

للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا
عن ان ندرك خصوصيته بخصوصيته لا حدثنا لكونه انسانا او فرسا او سوادا او حمرة بل ربما
نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض
ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل كلها بالكلية
عند ما نستيقن عنها وان استقصاء التأمل فيعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة
لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر و
العرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم
الماهية والحقيقة فلا يتعلق به الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة
هو خصوصية ذاته الموجودة الا انه ادراك اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال
متفاوتة قوة وضعفا فلا يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق
من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض
وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية والعرضية
شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها وجوابه انه قد ثبت ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح
لها ضروري كما بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تعتبر لتحقق الرؤية
ولا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نم الاشتراك الوجود بين الواجب وغيره
كيف وقد صرح معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان
بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة
لم يرد ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم
معتقد الملتمس به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها

عند الشيخ

عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان
تقوم احداهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي
صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان
الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها
متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري
عادة الله تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها ومنها لانا على امتناع ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان
يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها و
قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود
المطلق فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العاقل
علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر و
العرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لها سوى الحدوث فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود ويخفى عند
العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هنا علة لان المانع من كونه علة لصحة الرؤية انما
هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فهو اقوى لما ان
تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك
تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية
لا تكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان
اللمس لشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والا فصحة الملموسية

عبارة عن امكان كون طرفيه مساويا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا تفتقر الى علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود و
عند العدم كما في الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المحلوسية اذ كل ما تقال في
هذا تقال في تلك وبالعكس فمن ادعى تسلم ورود النقض باحدهما ولجاب عن الاخرى وعلى
الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون
الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا
من كبار الصحابة واما النص عن الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان
ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء
بمعنى الرافة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب
حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الالاء
ومفعول للنظر بمعنى الانتظار بمعنى ان نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء بمعنى
الانتظار قال الشاعر ينظرون ويشخب الى ابلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم
ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المثبت على الانتظار ليصح بمثله و
وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرة لاتيانه بالنصرة والفلاح و
قال الاخر كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينظرون عطاياه انتظار
الحجاج ظهور الهلال واجيب عنهما بان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار موت احمر
فلا يلائم الاخبار بشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى لان سوق الكلام بشارة صح
اسما بمعنى النعمة لم يثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر
ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على حمله
وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند احد من النقاد ولم
يدل على الاثبات لاحتمال ان يكون الحجيج الاول يرون هلالا كما يرى الظماء ما وجدوه

بعد الاشتياق

بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال
انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو فكان
ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادر
من الملائكة التي ارسلها الله لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية
هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد يوم بكر يوم
القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالمراد
ظاهر وفي الثالث يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا الثاني ان
النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لا اضافة نحو ما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة
والشزر والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة للرؤية
النظر المتعلق
بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي وتحققه مع انتفاء الرؤية
تعالى نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل انظر
الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان
الى والنظر لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى وتريهم ينظرون اليك
وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا يجب من تحققه
تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز فحمله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف
المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي عليه السلم وكثير من المفسرين
بل واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة وقولكم تقول نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله
عن العرب بل تقول نظرت الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف
المضاف والبواقي من الامثلة كلها مجازات حيث يطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا

لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشيا التي يمكن
اضمارها كثيرة كنعم الله ووجهه وثوابه ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لوجوب الحمل
الى المجاز المتعين ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص الكفار بحجبهم
محجوبين فكان المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته
خلاف الظاهر ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة
والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجي وسواها ما ذكره البعض من ان الحسنى
هي الجزاء المستحق والزيادة هي التفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف
يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال
والنص من السنة قوله عليه السلم انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر ليلة البدر
لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار
النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد
الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا من النار قال فيرفع الحجاب
فينظرون الى وجه الله تعالى عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله
عليه السلم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة
الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة
الحديث الا انها آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها
وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من
المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع
لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته والجواب منع الحصر فيهما في الغائب

ومنها

قرا رسول الله صلى الله عليه واله هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال صح

ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي محال في حق الله تعالى
لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا
رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جاز
رؤيته لحصل لسليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام و
الاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغيره
من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عندكم كما سيجي بحث الرؤية ههنا ومع وجودها
ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء
جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالممكنات فان كفتا في رؤيته تعالى ولم نشترط شرطا آخر
غيرهما لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم تكفيا لزم ان لا نراه الآن ولا نراه
في الآخرة ايضا اذ قد فرضنا ان سلامة الحاسة محققة والثاني من صفاته تعالى لا يتصور فيها التغير
والتبدل لان كل حكم ثابت له اما لذاته تعالى او لصفة لازمة لذاته تعالى لامتناع افتقاره الى غيره
فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها والجواب منع كون ذلك سفسطة ان اردتم به
بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فليس سفسطة بل هو
صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان
انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين
باشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها
وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني بعدم الجبل المذكور
مبنيا على العلم بانه لو تحقق الرؤية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله
هذه المسألة التي نحن بصددها او يعتقد خلافها ولا يحتاج الى ان يكون ذلك الجزم نظريا

في صح

مع اتفاق الكل على كونه مرئيا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك
الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض
مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال البعد
تلك الاجزاء عن البصر مختلف ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار
قطر المرئي اعني اطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل
البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن الناظر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا
لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المصنف لا يلزم من رؤية ما يرى من اجزائه
ان نراه كبيرا وانما لزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدم رؤيتها
وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما تقرر في علم المناظر
وقال صاحب المواقف معترضا عليه بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير
ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا
وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى
ما سوا اصغر منه رؤية كل من الاجزاء الاكبر مما هو عليه مستلزم او ازيد منه يوجب ان
لا يرى الا صغيرا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية الكل ما على وجه مستلزم يوجب
الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر مثلا يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب حالها
ان يرى الكل على ما هو عليه فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت
بحسب رؤية بعض دون بعض والمعتزلة منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك
بالبصر اسناد الفعل الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم
او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق

باجماع

باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء فمعنى الآية
سبحانه وتعالى وقد تمدح بانه لا تراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كونه
ومدح والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله
لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فيرفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب
الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية
وكان المعنى لا تدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول
تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار
وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات
فنحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر
هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهي ان تكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
او حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت
القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية
ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيها نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة
المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة كما هو
المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا
وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما
انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا
كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قال من الصفات
احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما
كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل

هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما من الادراك على وجه الاحاطة بجوانب
المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة فسماهما الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر
واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة
واما رؤيته على الوجه المذكور اي من غير مقابلة ولا توسط الة بل بمحض خلق الله
تعالى على عباده فلا نم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه
استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا
كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم
تنظرون وقوله يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لما كان كذلك
والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا
عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا ولكونهم
طلبوا الرؤية في الدنيا على طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام
والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه
التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا
ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال بعض
السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي
انه صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد
حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد
واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو

عتو تجاوز از حد اعتدال

للنفي

للنفي المذكور في المستقبل فقط كقوله ولن يتمنوه ابدا الى الموت لانهم يتمنونه في
الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او
من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكلمه للبشر في الوحي
الى الرسل وتكليمهم من وراء حجاب وارسالهم اياه الى الامم لتكليمهم على
واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا
لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال الرؤية
فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه لا يمكن ان يرى ويجعل ذلك من
نوع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وسؤال موسى عليه السلام
الرؤية اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرنا على الوجه الاول من وجهي احتجاج
الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان الرؤية وقوله النظر لا يدل على الرؤية اشارة
الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو
انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الالاء او صلة النظر
النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبول التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو
ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله تعلق الرؤية
باستقرار الطور لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني
من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية وقوله والاشتراك في المعلولات
لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها
على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله ومنع التعليل اشارة
الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر اي منع الحصر
اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث

والوجود فان الامكان امر مشترك بينهما وعلى ثبوت الوجود عطف على قوله ونفي الزايد
اي وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة كذلك يدل على ثبوت بعض الامور
التي ذكرناها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستفيضا
بافادة ما ينبغي للممكنات لكان بافاضته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها
الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر
الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي
حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال
ومنها فوق التمام اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما شانه ان يحصل لغيره ووجوب
الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود
يدل على انه حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود
يدل على انه خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر
محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس
الوجود فذات الباري هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها
الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء
كما هي ومنها الجبار لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب
الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود و
منها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه
هو القائم بذاته الذي يقوم جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم
والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن
الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحدة ارادة مخصوصة والتكوين ليس

امرا وراء

امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة
والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان
الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الى التكوين صفة ازلية زائدة الشيخ — الحنفية
المشهور اخذا من قوله كن فيكون فانه جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها
والمراد بالتكوين الايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة و
لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة
هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير فلا يمكن ان
يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فيكون
اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور موجودا لا الصحة والامكان فاستغني عن اثبات صفة
اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل
بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا الصحة المعتبرة في نفسه وهذه الصحة هي الامكان الذاتي
الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة
فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح في الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها
منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وهذه
الصفة هي التكوين قلنا مرجح ذلك الطرفين بعد اثر القدرة وانما يحتاج صدور احدهما
بعينه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبدا للتكوين
غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به الفصل الثالث في افعاله تعالى — الفعل
الفعل المتصف بالزايد الفعل لا يخ اما ان يتصف بامر زائد على حدوثه او لا الثاني
مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق به الذم او لا
الثاني الحسن والاول القبيح والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه

لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول الواجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب
والثاني المكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وبما علمنا ان اختلفوا في حسن الاشياء و
قبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل
والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف
مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان
يعكس القضية من عنده بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن
والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه
من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن
او القبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو
المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من
الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل
النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة
صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى
امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا منهما لا يكون شيا منهما
وهذا ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة
لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب

مما يتعلق به

مما يتعلق به مدح فاعله في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذم فاعله في العاجل
وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان
اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا
المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها
في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر
الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع
جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل
وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف و
قد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة
ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر من رمضان حيث اوجبه
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح
في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو
مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظره ثم انهم قد اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات
صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب
اليه من قبلنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من
متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة له الى صفة محسنة له بل
يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس
حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب
الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة ان

معنى ثا

او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا

المعتزلة ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها العقل لوجوه الاول ان العلم بحسن الاحسان
والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل
من غير شرع ولهذا اعترف بذلك منكر الشرع ايضا ولو كان بحسب الشرع لما علم من
غير شرع والى هذا اشار المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع
واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملايمة
او المنافرة او صفة الكمال والنقص في البعض مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين
عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا
اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر
عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن
الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول ولا
حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار بقوله ولانتفائهما مطلقا لو
ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم
بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق
النهي والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس
في الحسن والقبح لان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم
جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان البطلان
بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاولين والثاني لا باعتبار
المتنازع فيه قوله ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض ربما
يورد ويقال فلو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت
منه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التفاوت ثابت بالوجدان وتقرير
الجواب

الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصور اطرافها ولما فرغ
عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح
ولما قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا
تضمن الكذب انقاذ النبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب
في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي
اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن
التخلص بالتعريض ولهذا اصل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما
ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني
انه لو كان الحسن والقبح لما كان شي من افعال العباد حسنا وقبحا ولا قبحا عقليا
واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شي من افعال
المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم
يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه
تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسداد باب اثبات الصانع
وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد
الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو
الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل منه على سبيل الوجوب لا
ينافي الاختيار بل يحققه ولا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر
باطل واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله قد اجمعت
الائمة اجماعا مركبا على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما المعتزلة

ولا يترك والواجب قال الاشاعرة من جهة انه لا قبح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه
فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح تركه وما يجب عليه فعله لان
الله مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالبداهة ان العالم
بالقبح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم القدرة وذهب الجمهور الى انه تعالى قادر
على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور و
احتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات بالسوية والقبائح منها
فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة
وكلاهما محالان وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن بالنظر الى
محال لغيره والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي
الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في
ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز
تعليل افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان ناقصا في ذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه و
ذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجوحا بالقياس
اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب
ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون
الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا
الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه
من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري
بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح

علامه

والنهي

والنهي عما اراد قبيح اقول اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان
ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي
مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن و
ذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع
وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه
بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع
فانه تصرف في ملكه حيث يشاء الثاني ان الامر بما اراد والنهي عما اراد قبيح
ورد بالمنع اذ يجوز ان لا يكون الامر للاتيان بالمأمور به كما اذا امر العبد امتحانا
هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن
ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان كالمكره على الامر بسبب ايعاد الملك وكذا النهي
واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه
خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة
هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة احالوا عليه وقالوا بعض الافعال
مستندة الى العبد كما سبق وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد
الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية
من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي
فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبا بل يلزم ان يكون
اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية
من عباده تعالى حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى
الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال

الاستناد على العموم سبحان من لا يجري في ملكه ما لا يشاء والمعتزلة قالوا المعلوم غير
لازمه وذلك لان الله لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقع لزم المعلوم
بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم ولا معلومية في عدم وقوع
ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا
فلم يدخلوا او يدخل ابليس شيء لانه لم يقع مراده بعد ووقع مراد الكافر والعاصي
وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية وايضا اذا تعلق علمه بعدم وقوع ما ليس بكائن فعلم المحال
لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم بالمحال التي لا يريده الله والمعتزلة
قالوا العلم تابع للمعلوم كما مر فلا يكون موجبا لامتناع او وجوب والضرورة قاضية
باستناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم
ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم
والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل
مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب
الشيخ الاشعري الى ان ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى
عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه
فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا
ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان
يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء
والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
واختار المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد في نفسه الفرق
من حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها

وهم

ونعلم الاول مستندا الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف
الاخير اذ لا مدخل لشيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق
بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار
في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم
من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا
وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلة ان سلم مع تهما الاستقلال بها
لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه
اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته و
اختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف
ترجيح فعله على تركه على مرجح اما عند المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فلان لا بد من الارادة الجازمة وذلك المرجح
لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح
عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم
يجب الفعل ح جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود
يحتاج الى مرجح اخر ولا ينتهي بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه
واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور
عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا اقول وبهذا التقرير
حيث عمم المرجح سقط الجواب بان يرجح المختار احد المتساويين كما في
طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص
من غير احتياج الى مرجح وانما اللازم الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب

المواقف من ان هذا الدليل الزامي للمعتزلة القائلين بالوجوب في الفعل الاختياري لا القائلين
بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين
وان كان مساويا للاخر او اصعب منه واجاب المص عنه بان الوجوب للداعي لا ينافي
القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي
الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة
وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي
لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تع لا يكون ايض موجدا لفعله بالقدرة والاختيار
فان ما ذكرتموه جار في حقه ايض واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقر
الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في
الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تع قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى
ورد ذلك المص بانه لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يتمكن الترك مع الارادة القديمة كان
موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن
المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه
في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا
تبين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد
نظر فان ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري تع الى تخصيص المرجح
في قولنا رجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن
العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه
والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون
من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تع فيحتاج

الى مرجح

الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم
لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون مستقلا في الفعل وح لا يتجه النقض ولا يتم الجواب في
اقول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه
قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل
الباري لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله وعلى التقديرين
يكون الفعل اضطراريا لان زمان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل
او عن غيره يصير واجبا والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا فما ذكرنا انفا فهذا الفرق
انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد
افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان الناقض يدعي لزوم كون
الباري تع مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه
والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر
ان لو كان صادرا عنه باختياره واما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم
ممنوع فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايض ومنها
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون
العلم بالموجد وهذا هو الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل
لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها و
الماشي اذا ما كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء
التي بين المبدا والمنتهى والناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير
شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء
عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل

من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والعضلات و
الغضاريف والاعصاب والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها
يتاتى تلك الصورة النقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم
الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد و
المثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد حيث اراده كان
لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم يستلزمه لكن العلم الاجمالي
فيه حاصل في الصورة المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل
فيه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك
الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا مح
لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث من الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي
لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم
ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
لان المقدر استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب المص
بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المفروضة يقع مراده تعالى لكون قدرته
اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت
في القوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي بها
تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا للفعل في الحدوث
والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث
اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها
ان العبد لو كان موجدا للفعل بقدرته لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق العبد
الايجاد

الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب عنه بقوله وامتناع الجسم لعجزه يعني
ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب العجز وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم لما
بيناه فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها
انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال
واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت
وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص بقوله وتعذر المماثلة في بعض
الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات
وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة
الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله
خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان
الايمان خير من خلق الموذيات واجاب عنه بقوله ولا شبهة في الخيرية بين فعلنا
وفعله يعني ان الشبهة في الخيرية انما تكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها
ان الامة مجمعون على صحة شكر الله تعالى بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد
العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب المص عنه
بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس
الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول
ومعارض بمثله يعني ان دلايل السمع التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا
باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون بعض من الورود بلفظ الخلق لكل
شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل والفعل او غير ذلك فمن الوارد
بلفظ الخلق لكل شيء صريحا قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه

تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان
كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذلك
قوله تعالى الله خالق كل شي وهو الواحد القهار وقوله انا كل شي خلقناه بقدر ويدل على
الحصر قوله تعالى هو الله الخالق وفي الحصر فقط اذا كان هو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله
واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات
المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يحسن ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين
ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وكذا
العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا
قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق واحتج على علمه تعالى
بما في القلوب من الدواعي والعقايد والخواطر بكونه خالقها على ثبوت اللازم اعني
العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم
وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه وبهذا استدل بانه على عدم كون
العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها
وبلفظ الجعل قوله حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله
رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى لما يريد يفعل الله ما يشاء والله تعالى يريد الايمان فعال ح
وساير الطاعات افعالا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل
ما يريد فعله ولو عن الطوع والقسر ما ذكره قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن
الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر
ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة
على كون كل كائن بقدر الله ومشيته فجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها

في المطولات

في المطولات واما تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى كل من له مدخل في الجملة ولا
شك ان الله تعالى مبدا لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز ان يسند
اسناد افعال العباد اليه تعالى واما الجبر عليه تعالى كما دل عليه بعض الايات فيجب الادعان
لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غيره ومعارض
بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرهم واختيارهم وهي انواع
منها الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للاحاد الى العباد وهي العمل
كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات ليجزي الذين
اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها
والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله به عليم وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى
لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل
نفس ما كسبت رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون كل امرئ بما كسب ح
اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية
عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها
وامثال ذلك كثيرة في القران واجيب بانه لما ثبت بالدلائل القاطعة ان الكل
بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي
او حمل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا على رأي
لفظ الكسب جار على حقيقته والخلق جار بمعنى التقدير واما على رأي الامام وهو ان
مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار
للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة

على توبيخ الكفار والعصاة بانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله
تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون
وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال
ذلك كثير في القران ومنها الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره ومن
شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سيأتي من ان الفعل بارادة الله تعالى لكنها موافقة
لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظ
وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله تعالى رب العالمين
ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص
الماضين للانذار والاعتبار واجيب بما سيأتي من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر
عن العبد ومنها الايات الدالة على اسناد الفعل الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو
اكثر من ان يحصى ولنبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله
تعالى الذي يوسوس في صدور الناس قد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع
في شيء والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب
الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية القطعية
على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي
والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق
بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح
والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة غيره مع ان الفرق
مدرك بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير العبد فيه واجيب بانه

انما يرد

العبد

انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا لقدرته
وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد
يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز و
ان الثواب لما كان فعل الله تعالى وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كما في الافعال كخلق
الاحراق عقيب مس النار وان عدم احراق القفلس في الحلوقة الله تعالى لا ينافي
الاحراق بوجه اخر ومنها ان من افعال العباد ما يقبح من الحكيم خلقها كالظلم و
الشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده
وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير والحادث واما الصغرى
فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب
البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما
الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد
لجواز ان لا يخلقه عند ارادته ويحدث عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان
الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع فلم لا يجوز بل الوقوع واللاوقوع وبـ
جعل تبع لارادة الغير كما للخدم والعبيد بعض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع
فلم لا يجوز ان يكون بحسب ارادة الله تعالى وقد وافق ارادة العبد بطريق جرى
العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا
معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا شاربا اكلا قائما الى غير ذلك
مما لا يحصى واجيب بان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من
اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا
ولا يتصف بها الا المحال نعم لزم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق

المشتمل على اعضائه لاتحاد الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال
العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا فيها تخلفا وانهم ان الفعل المترتب على آخر
يصدر عنهم وان لم يقصدوه اصلا فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب الى تأثير
قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا
آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها
او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشرة ومتولدة فالفعل الحادث ابتداء
من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة
المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو فعل العبد كالمباشر ام لا فعل صح
فذهب المعتزلة الى انه من فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد
من فعل الله واختار المص مذهب المعتزلة وقال لحسن المدح على بعض الافعال
المتولدة وكذا حسن الذم على المتولدة من الافعال يقتضي العلم باضافته اليها
وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند حصول ما اعني الفعل
الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا انما الوجوب انما
يكون باعتبار السبب والوجوب باعتبار السبب وجوب لاحق لا ينافي الاختيار
الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في القاء الصبي علة لا على الاحراق
جواب اعتراض يرد على دليل المعتزلة فقال ان حسن المدح والذم لا يدل
على اسناد المتولد اليه وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده
الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احرق مع انا نعلم المحرق غير
الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء
حسن كائنه من مراعاة العادة وانتقاضهما والقضاء والقدر ان اريد بهما عدم حر

خلق

خلق الفعل لزم الجبر وان اريد الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا فقد اشتهر
فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد
فان كان المراد بقضاء الله تعالى وقدره هو الخلق كما قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين
اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم الجبر اي كون افعال العباد
مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند المعتزلة وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجب
بالقضاء والقدر دون الباقي وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما
الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض
الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في
اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا
وقد بينه امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى الاصبغ ابن نباتة
من ان شيخا قام الى علي ابن ابي طالب عليه السلام بعد انصرافه من صفين فقال
اخبرنا عن مسيرنا الى الشام ان كان بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله
تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له
مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم
منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال
الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما
وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد
والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله تعالى لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن

التلعة ما ارتفع من الارض م

اولى بالمدح من المثنى ولا المثنى اولى بالذم من المحسن تلك معالا عبدة الاوثان وجنود
الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة و
مجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها
ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار قال الشيخ فما القضاء
والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله تعالى والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى
ربك الا تعبدوا الا اياه وظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة
فاراده للتاييد محل تامل و الاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة و
الاهلاك والهدى مقابل و الاولان ممتنعان عنه تعالى بعض يطلق الاضلال على ثلثة
معان الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك و
الهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى
الحق وفعل الهداية و عدم الاهلاك و الاضلال بالمعنيين الاولين ممتنع عنه تعالى
لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلثة
فما ورد في الايات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى الثالث اعني
الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله
يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا الاية وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال
عندهم بمعنى خلق الكفر والضلالة بناء على انه لا يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف
قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه
تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا
يصدر من الله واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلم

صرنا ٨

لا يجوز ان يكون بمعنى الاعلام ...

ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى

ولا يلدوا

ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمصنف اجاب عنه بوجوه
ان كلام نوح عليه السلم مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني
ان اطفال الكفار يستخدم اهل الجنة والخدمة عقوبة والمصنف اجاب بقوله والخدمة
ليست عقوبة للطفل بل يكون له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل
حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذبه الله
تعالى كابيه فاجاب المصنف بقوله و التبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه
التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب و التكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه
اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المصنف الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على
مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول
ان التكليف لاجل ايصال النفع بمنزلة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك
التكليف واجيب بان الجرح مفسدة صرفة والتداوي لا يكون الا للتخلص عن تلك المفسدة
بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك
اشار المصنف بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمنزلة
المعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء
المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في
المعاوضات الى رضاء انما هو لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف
التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم تختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضاء
المكلف الثالث انه لو كان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا
على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكر المنعم لا يناسب وقوع المنعم في
مقابلتها عن كونها نعمة والى هذا الجواب اشار بقوله والمعاوضات والشكر باطلان

اصلاحا

بيان حسن التكليف

فان التفضل بالتعظيم قبيح

لان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للتمدن التام استعمالها للرياضة وادامة الفكر
في الامور العالية وبذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب
اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى
خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن
وسلاح الى غير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة
حيوته وانما جماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه
ما يعمل له الاخر مثلا يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذلك ويخيط واحد لاخر ويتخذ الاخر
الابرة له وعلى هذا القياس سائر الامور فتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا
قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع
وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج
اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك يؤدي الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج فيختل
امر الاجتماع ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا تنضبط الا بوضع قوانين
هي السنة والشرع فلا بد من شارع يسن ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا
في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فيجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة
لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه
بايات تدل على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس
يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على معصيته
ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء
على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب
عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك

شرعت

شرعت العبادات المذكورة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر
بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى
الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب
وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد
لسنته التي يحتاج اليها الناس في معاملتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام
امور النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي يسنها الشارع ويدعوا اليها العبادات استعمالها
نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب
المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور
العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت
الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده ووعيده للمحق المستلزمة لاقامة العدل
في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة وهذا بيان حسن التكليف على راي الحكماء
الاسلام وهو واجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة
بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واوجبه المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه
بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات
والمستلذات فاذا علم انها حرام ارتدع عنه والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه
انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات
الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او
امكانه وامكان الالة اشار الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف
ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف
اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف

مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف
اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستعلام به ليأتي
الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران الاول امكان
وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة
الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان
كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات
الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واهمال الواجب والمندوب وان يكون عالما
بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص من الثواب فيكون جورا وان يكون
الغير مستحقا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف
فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به وان يمكن من آلة الفعل
ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي او ظني واما عملي اي ما كلف به
قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا
نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف
السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من
الشرع وخبر النبي ص مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة
وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال
الثواب التكليف لابد وان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه
ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي
ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص
عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو دام التكليف دام انتفى الثواب واما انه لم
يمكن

يمكن ايصاله الى المستحق ووجه حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض
للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره
كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له وما كان لقائل ان يقول من شرائط
حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر
مفسدة له لانه يشقه في الدنيا ويعاقبه في الآخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لا من
حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل من
التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن
التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر
توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب
له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر
لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب كما بالنسبة
مبحث اللطف
الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة ايصال المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف
واللطف واجب لتحصيل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة والامامية
المص واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض
الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه
من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان
يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب
كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف
وجب على الله تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما اشترط في التكليف

بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار
بالشقاوة والسعادة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة
على وجوب اللطف على الله تعالى وتقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا
خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات
المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونها
فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها
وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف
او مع عدمه الاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف
هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني ان ما يكون عدمه لعدم القدرة عليه
فيلزم عجز الله تعالى او مع وجوده فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان
اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا
هو ما يوجب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود
اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث
ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه اذ يلزم التناقض
مع انه قد صدر ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل
الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال
والثاني الى اليأس فلا يأتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير
الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف
ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار
بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم

صدق

صدق اخباره حتى يفضي الى اليأس ويقبح منه التعذيب مع منعه دون الذم
المكلف اذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية
والالجاء اليها فيقبح التعذيب لانه على تلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت
لي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال
ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه
لان الذم حق يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق
للمكلف ولهذا لو نوى الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط عن الفاعل
حق الذم كما ان ابليس حقق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي
ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة
والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه
لانه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح
من غير مرجح والى هذا اشار بقوله ولا ترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين
ويعني بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني يجب ان
لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا
ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا
او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل
لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له
الى فعل الملطوف فيه فان العلم الاجمالي ان كان كافيا في الدعاء الى الفعل لم
يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اولى فيه نظر لان اللطف انما

ولم يكن اختصاص كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال ... صح

كان

يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التى بينهما فى نفس الامر سواء كانت ملكة الكتاب
معلومة للمكلف اولا وترتيب اللطف على جهة الحسن يعنى لا بد من ان يكون اللطف
مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعنى لا
يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل
على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث
ويشترط حسن البدلين يعنى شرط فى كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد
منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل واحد منهما حسنا فليس فيه وجه قبح وبعض
الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وحسنه اما لاستحقاق او
لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع و
لا بد فى المشتمل على النفع من اللطف لما مر من وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة
فى الدين ومصلحة فى الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او
مرض او غلاء او غير ذلك والمنفعة اما صحة او سعة فى الرزق او رخص او غيرها
اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف فى حسن الالم وقبحه فذهب
الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتداة او بطريق
المجازات وسواء تعقبها عوض ولا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لانها
وهى صادرة عن الظلمة واتباع المصنف ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام
الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من
الله تعالى ومنا وعلى حسنه اما لاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم وعلى دفع
ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعل الله تعالى فى الحى اذا القيناه فى
النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فاما اذا اعلمنا اشتمال

الالم

الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذى يفعله الله تعالى ابتداء
وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن
النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز فى المستحق كونه
عقابا اى يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفاسق والكافر بطريق
العقاب ويكون تعجيله مشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما فى الحدود ولا يكفى
اللطف فى الم المكلف فى الحسن يعنى ان اللطف غير كاف فى الم المكلف لكونه
حسنا بل لا بد من ان يقع فى مقابله عوض من حصول النفع او دفع للضرر لان الظلم
الواقع لاجل الالم بسبب اللطف تقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع
فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه يعنى ان الالم لا يحسن اذا كان
اللذة مشتملة على اللطف الذى فى الالم لان الالم انما يصير فى حكم المنفعة اذا لم يمكن
طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان
ضررا وهو قبيح ولا يشترط فى الحسن اختيار المتالم بالفعل اى لا شرط فى حسن
الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل
لان اعتبار الاختيار انما يكون فى النفع الذى يتفاوت فيه اختيار المتالمين
فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتالمين لكونه بالغا فهو حسن
وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء
واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا
من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاقه وقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به
فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى

بإنزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وإنزال الغموم سواء كانت مستندة الى علم
ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار وإباحته
وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة
الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال
الالام بالعبد كالمرض ونحوه فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظالما والظلم
قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة
الغير ولا فرق من انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان
يفعل الله تعالى اسباب الغم لا الغم فانه من فعل العبد سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري
كنزول المصيبة او وصول الالم او مستندا الى علم مكتسب لانه هو سواء كان على النظر
فيكون الله تعالى فعل سببا للغم فكان العوض عليه او كان مستندا الى الظن كان يغتم
عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة سواء كان سببا لما رده الظن فيكون
التسبب موجب للعوض على الله لا ما استند الى فعل العبد اي الغم المستند الى
فعل العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فلا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان
يجد العبد فيغتم جهلا بنزول الضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها
اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام
الحيوان واباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة و
النذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام
او اباحته يستلزم حسن الايلام انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في
العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل كافتراس الوحش للايلام فان العوض يجب
على الله تعالى لانه مكنه وحمله طبعا الى الايلام مع امكان عدم التمكين ولم يجعل له

عقلا

عقلا بخلاف الالام الحاصلة من الالقاء في النار فان ذلك عند الالقاء والاحراق بخلاف ان لا
يصل اليه العوض اذ الاحراق في النار اذا القيناه فيها حصلت في النار واحرق و
اشهدوا بشهادة الزور فقتل بسببها فان العوض يجب عليهم لا على الله تعالى واما الالقاء
في النار فلا يحصل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى
وان انتقض العادة وهنا [illegible] لفعل الملقي كما لو وصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقي
العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود الجؤوا بشهادتهم على الامام
ايصال الالم من جهة الشرع فصار كانهم فعلوا او الانتصاف اي انتصاف المظلوم
من الظالم واجب عقلا اي على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة
حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى قادر على منعه
ولو تمكن المظلوم من مكافاته لعلم حقيقة منه اضاع حق المظلوم الثاني ولان
الشرع حق المظلوم من الظالم واجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من الايعاد
بعض من عباده [illegible] فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال
يوازي الظلم فانه لم يكن له عوض يفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه
ويدفع الى المظلوم من اهل الجزية الله تعالى اعواضه على الاوقات [illegible] وجه
لا يتبين الظلم [illegible] او يفضل الله تعالى اي على المظلوم مثلها
عمل لا عوض [illegible] بامر عقاب [illegible] بالاعواض ان كان الظالم
من اهل العقاب اسقط الله تعالى بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه بحيث
تلك الاعواض تحت لا يظهر التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات
او الزاد بحصول التخفيف وفي نفس الشيء يحصل التحقيق وهو من
المنافع وما يجب دوامه اي دوام العوض نحو الابد بل تجارته الالم والا

فان كان المظلوم م[illegible]

مذهب ابي هاشم و ح

منقطعا اى لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار
معها المتألم الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعى ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون بحيث
يختاره المتألم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وبهذا قال ابو علي الجبائي
الى انه دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع
من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد
اجيب ورده المص بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير
يعني انا لا نسلم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا
يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون للتأخير مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو
استغناء بتلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم
انه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيستحق على المتألم عوضا فيجب ان يوصله
فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم واستحق عوضا اخر وهلم جرا ثبت
انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع
محال ورده المص بقوله والالم على القطع ع مع انه غير محل النزاع يعني لا نم انه
يتألم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا الم
مع انه غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام
الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه
اى المستحق للعوض بانه له عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم
ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل
يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون
من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكاح وغيرها لانه

رغب فيه

رغب فيه من تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اى لا يجوز اسقاط العوض
ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تع
او علينا هذا مذهب ابو هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان
كان علينا ويتحلل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض
عليه تع فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه تع به والعوض عليه تع يجب
زائدة الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تع يجب ان
فقه ح يكون زائدة على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض
علينا يجب مساواته الالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما
واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تع بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز ان يعيش
ح لولاه اى لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل
بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة يعيش البتة الى امد هو اجله
ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اى يجوز ان يكون اجل الانسان
لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لانه بالاجل ينقطع
التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق
ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ
والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا
لان الله تع منع من الانتفاع به وما كان حلالا او مباحا مما اتى العبد منه بغصب
ليس وتعب فالعبد هو الرزاق لنفسه والله تع رازق لذلك الرزق
واما ما اتاه منه بغير فعله فهو من الله تع والرازق له ذلك الرزق هو الله تع
والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه

مبحث الرزق

وعياله وقد ساح عند بعضهم لكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب
المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله
تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من
الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع به وان كان
السوق للانتفاع لانه تعالى ممن يملك شيئا ويمكن الانتفاع منه ولم ينتفع به الى ذلك
لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره
ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية
والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره
وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في الرخص
والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط على ما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع العوض انما
يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت
وذلك المكان ويسند الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس
فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يسند الى
الناس ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او
يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص
بخلاف ذلك والاصلح هل يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب
المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب
الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك
وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق

الذم

الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان
تعد وتحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والافات
ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة اليه
وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء
والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذريته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده
وكفى بهذا قباحة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة
في الانعام والافضال بل يكون ما فعله تادية للواجب كرد وديعة او دين
لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ولا يكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء
والضراء سوالا من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات
الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالاصلح عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن
تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى المقصد الرابع

مباحث النبوات

في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي
ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي
بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان
كان من النبأ وهو الخبر لانبائه من الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا
ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة
والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل
نحوه مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا
اي لا يستقل به العقل من الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند اتيان بالحسنات

الا

لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعدم تركها لكونه ترك طاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال
التي يحسن تارة ويقبح تارة من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة
منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد الادوار والاكوار مع ما فيها من الاخطار
وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يوضع من شارع يكون
مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طبق الحكمة الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية
بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجات
والضروريات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى
الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن
السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي ومعه الاتيان لطف من الله بالنسبة الى عباده وشبهة
البراهمة بانه وهي ان النبي اما ان يجيء بما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لا يجيء بما يخالفه وما يخالف
العقل غير مقبول فلا فايدة في بعثتهم باطل لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل
بادراكه والثاني ما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا لتعاضد العقل
بالنقل وهي واحدة اشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان متفقا على
التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اولى الاخرى
ما فيه من البعد فالاقرب الا بحال الى الواجبية آنفا من اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة
ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره
ونواهيه ولوجوب متابعته وضده ما يعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين وهما وجوب متابعته
ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي عليه السلام ولقوله تعالى قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة الذنب حرام ولوجوب الانكار عليه
يعني لو صدر الذنب عنه لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر

مثل البراهمة ينسبون الى برهمن وهو من حكماء الهند

المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله فان
له نار جهنم ولزم ايضا امور اخر كلها منفية منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق
بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته
في القليل الزايل يسيره من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه
العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله
تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص
لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة
ذكرى الدار وفي يوسف عليه السلام انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم
قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات ومعدودا عند الله تعالى من المصطفين الاخيار
اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات
وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب [illegible] صدوره
عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا
والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة او منفرة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وكل منها معصية كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد
البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا علما
منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على
تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوزه الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس

كونه ع

في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن
الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا
ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والحق
عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا
وذهب الامام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فان قطع اي اراد
وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشروح فلا يخفى ان ما ذكره من
الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عمدا سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمبادرة
على النفي غير واضح وبعد البعثة انما هي فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة الطبع
والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير
انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير التعمد و
عدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبي عليه السلام ومجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا الا بعد
المراء من الطاعن على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما
مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها او كونه
من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب على سبيل سهوا او مع التوبة وبالجملة فالادلة
المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر وتجب العصمة في النبي كمال
العقل والذكاء وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد له واوامره
ونواهيه وتجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو في ما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور
دينا وعادة وله وكل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة
وشبهها من الامراض التي تنفر عنها الطباع كالبرص والجذام وسلس الريح والاكل على
الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة

على يده

على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قيد
بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى وكذا عن
الارهاص وللمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمص سماها معجزة كالسابق واما قوله مع
خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن حقه ان يذكر هنا قيدا وهو عدم المعارضة
وقيل احتراز عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه
كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكن قال انه كاذب فالاولى في
تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثله
كالسابق في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى
يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة
وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك
عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم
الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على
الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد
لا يعتبرونه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع
على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال
قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل للقرائن
في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم
وللحاضرين فيما اذا فرضنا في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل
مدعي الرسالة ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها

الا ارهاص خرق العادة قبل البعثة ١٢

الحجر

يعني جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبي
من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة
الى منعه تمسكا بما سياتي والاشاعرة الى ثبوته واجازه المصنف واحتج بقصة مريم
على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل
قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك وغيرها اشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير
النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غيره ايضا فخرج عن ان
يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب
انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة
معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز
ظهور الخارق عن غير النبي لزم التنافر والتنفر عن الانبياء لان الباعث على
اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوه زال الخطب
ولزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم التنفر عن اتباعهم
بمشاركتهم الاولياء كما لا يلزم عن مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها
ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق على يده ولو ظهر على يد غيره لزم عدم تميز النبي
عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وقد وقع فان
النبي يتميز عن الولي بدعوة النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز
ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطل دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي
فاذا ابطل الاختصاص بطل الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق
على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال

دلالة

[illegible]

دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره عن يد صادق غير نبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فلزم عموم
المعجزة والجواب منع اللزوم لان من ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما يوجد في الانبياء
والصالحين من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته
قبل النبوة يعني الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر
خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واجاز المصنف الجواز واحتج عليه
بظهور المعجزات منه عليه السلام قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى واطفاء نار فارس
وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم يعني جواز المعجزة على
العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم
اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا ذلك والذين
جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك واجازه المصنف واحتج عليه
بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى
النبوة فقيل ان رسول الله صلعم وسلم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فقد
عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى عليه السلام لبني اسرائيل طرقا في البحر
يبسا قال فرعون انا ايضا نمر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا
جميعا وكما نقل ان ابرهيم عليه السلام لما جعل الله النار عليه بردا وسلاما قال
غيره لنا اجعل النار علي يعني بردا وسلاما فجاءت نار فاحرقت لحيته دليل الوجوب
يعني العمومية ولا تخلو الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث
لا يخلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا تجب البعثة في كل زمان بناء
على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية تجب البعثة في كل زمان واجازه
المصنف واحتج عليه بان الدليل على وجوب البعثة يعني عمومية الوجوب في كل وقت

لان الحث في الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبا في جميع الاوقات
واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة
النبي ليؤكد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي لشريعة واحدة فكذا
يجوز بعثة نبي يحصي ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا
بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شرع لزم ان يكون بعثه
عبثا اجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون
العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور المعجزة على
يده مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد
صلى الله عليه وآله وسلم ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا
اما الصغرى اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقران وهو معجز
اما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه صلى الله عليه وآله وسلم تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة
من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى
البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة فعجزوا حتى
آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا
لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات
لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع
كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا المعنى اشار بقوله
والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز انه اتى بامور اخر خارقة للعادة
تبلغ جملتها حد التواتر وان كان تفاصيلها من الاحاد والى هذا اشار بقوله والمنقول
معناه متواتر مع المتواتر بعضه واعجاز القران قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا

وقيل للصرفة

اي المعارضة

وقيل للصرفة والكل محتمل والجمهور على ان اعجاز القران لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة
والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم
في البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما يعم
معناها من البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال بعض المعتزلة اعجازه بالاسلوب
الغريب والنظم العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال
القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب
المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب
والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن شيء من القران انحطاطا قاطعا
للاوهام وربما يعتد نظم الكلام ركيك يضاهي نظم القران على ما روي من ترهات
مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل
وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله
تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرهم او سلب
دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم
بمثل مفردات السورة وكلماتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى
الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع القران
كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا
في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القران معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة
والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من
نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على
الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرء القيس واضرابه واللازم باطل قطعا وعن الثاني

بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلعم والا لم يسلم الا في زمانه وكون كل سورة مستقلا بالاعجاز
ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما
يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء
العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم
عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الاية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة
مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في
خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام
التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك
والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا عليه السلم من ان
شريعة موسى عليه السلم مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا لمفسدة كان
ايجاده قبيحا وان لم يكن متضمنا لمفسدة كان رفعه قبيحا واذا ابطل النسخ لزم ان تكون شريعة
موسى عم مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لكونها ناسخة لشريعة
موسى عم تقرير الرد انا على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف باختلاف الاوقات
والاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح عليه السلم
بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لادم وحواء احل لكما
كل دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وواجب الختان على الفور
على الانبياء المتاخرين عن نوح عليهم السلم بعد تاخيره يعني مع اباحة تاخيره على نوح عليه السلم
وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا عليهما السلام اباحته في شريعة ادم ونوح
مع عليهما السلم

وباسماء

قبيحا

عليهما السلم وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق
يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة موسى عليه السلم اي ما روي عن موسى عليه السلم انه قال تمسكوا
بالسبت ابدا او دوام السبت دال على دوام شريعته عليه السلم مفترى فقيل لم يثبت هذه الرواية
عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية لا يدل
على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد
التواتر والسمع دل على عموم نبوته صلى الله عليه وسلم اي الدلايل السمعية دلت
على انه عليه السلم مبعوث الى العالمين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى
زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب مثل قوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من
الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله عم بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة
وكذا غيره من الانبياء افضل لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الاضداد
عليها وذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة
والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين
افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واحتج المذهب
الاشاعرة بما ان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل من الطاعات
العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة
فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاده القوة العقلية
يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وقد تمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم
لا يامر بسجود الافضل للادنى وابى ابليس معللا بانه خير من ادم لكونه من نار وادم

بختنصر

المبعلة

من طين تدل على ان المامور به كان سجود تكريم وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم
عليه السلام علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض
اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا قال الله تعالى اني اعلم غيب السموات والارض و
بهذا اندفع ما يقال ان آدم انما علم ما جمعه اضاف العلوم بالاسماء لما شاهدوا من
اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص
من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء
مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا
جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقلية ف
منها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة
لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات
ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة
والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله
تعالى وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس
كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما دل على فضلهم لا على افضليتهم سيما على
الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول
لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا ادعي
ورتبة

ورتبة فوق البشرية كالملائكة والجواب انه لما انزل قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له
فنزلت بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله تعالى يفتحها ولا يعلم الغيب
متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى
ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الآية على ان الملك اقدر
واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
الا ان تكونا ملكين واي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة
الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انهما رأيا الملائكة احسن
صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي
والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى
علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب
ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عليه السلام عن العبودية
ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم
في المسيح وادعائهم فيه البنوة المستوية بل الالوهية والرفع عن العبودية لكونه روح
الله ولدا بلا اب ولكونه مبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يرتفع عيسى عم
عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام
لهم ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة
الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء

والرسل ولا يعقل جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في
الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان بها اقوى فيكون
تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها
متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدا الشرور والقبائح
متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب النقص والجهل والخروج
من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث
السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير
ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة
ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول ازمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل
واقوم لسلامتها عن المخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا الا
يمنع كون الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل
المشاق ونحو ذلك على ما مر المقصد الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في
امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرج النبوة وب
تقييد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه
على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقيل لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا
في ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه
على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا و
قالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا
واختاره الجاحظ وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم
الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن

وذهب

المنقصة

الفتنة بالنصب عطف على الشام

وذهب هشام الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع
ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن تمسك
اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات
واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكذا عقيب موت كل امام
روى انه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان
محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد صلى الله عليه وسلم فانه حي لا يموت لا بد لهذا
الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب
وقالوا صدقت لكن ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني
ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من
الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام فلا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب الامام
استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب
اما الصغرى فيكاد ان يكون من الضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان
الذي لا يحتاج الى البيان وبهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع
القران وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي
الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرؤ المفاسد ويحفظ
المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا
ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية
الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد و
لم يخل عن شائبة شر وفساد وبهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق

استجلاب فوائد

بدون الرئيس يصدرون عن رأيه ويقتضي أمره ونهيه بل ربما تجري مثل هذا في بعض
الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم أمرها ما دام فيها وإذا هلك
انتشرت الأفراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد ولا ينافي نقابة
الإمام أنه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من أين
يلزم عموم رئاستها جميع الناس وتكون لها أمر الدين على ما هو المعتبر في الإمام لأنا نقول
انتظام أمر عموم الناس على وجه يؤدي إلى صلاح الدين والدنيا يفتقر إلى رياسة عامة
فيهما إذ لو تعدد الرؤساء في الأصقاع والبقاع لأدى إلى منازعات ومخاصمات
موجبة لاختلال أمر النظام ولو اقتصر رياسته على أمر الدنيا لفات انتظام أمر الدين
الذي هو المقصد الأهم والعمدة العظمى وأما الكبرى فبالإجماع واحتج المعتزلة بأن الإمام لطف
من الله تعالى في حق عباده لأنه إذا كان لهم رئيس يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على الواجبات
كانوا معه أقرب إلى الطاعات وأبعد من المعاصي منهم بدونه واللطف واجب
على الله تعالى بناء على أصلهم واعترض بأن نصب الإمام إنما يكون لطفا إذا خلا عن المفاسد
كلها وهو ممنوع فإن أداء الواجب وترك الحرام مع الإمام أكثر ثوابا لكونهما أشق
وإلى الإخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الإمام ولو سلم فإنما يجب لو لم يقم
لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز أن يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين
عن الإمام وأيضا إنما يكون لطفا إذا كان الإمام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح
قادرا على تنفيذ الأحكام وإعلاء لواء الإسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالإمام
الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب والمص أشار
إلى الجواب عن الأول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله
وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر أنهما مجرد دعوى وأشار إلى الجواب الثالث
بقوله

بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني أن وجود الإمام لطف سواء تصرف
أم لم يتصرف على ما نقل عن علي عليه السلام أنه قال لا تخلو الأرض عن قائم لله بحجة إما ظاهرا
مشهورا أو إما خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيانه وتصرفه الظاهر لطف آخر وإنما عدم
التصرف من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
على أنفسهم ورد بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف فإن قيل لأن المكلف
إذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد
الحكم بخلقه وإيجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فإن ساكن القرية إذا انزجر
عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا أثر له كذلك
ينزجر خوفا عن حاكم علم أن السلطان يرسله إليهم متى شاء وليس هذا خوفا من
المعدوم بل من موجود مترقب كما أن خوف الأول من ظهور مترقب ثم اختلفوا
في أن الإمام هل يجب أن يكون معصوما أم لا فذهب الإمامية والإسماعيلية
إلى وجوبه واختاره المص والباقون بخلافه واحتج المص لوجوه الأول أنه لولا
عصمة الإمام لزم التسلسل ووجه اللزوم أن المحوج إلى الإمام جواز الخطأ على الأمة
في العلم والعمل فلو جاز الخطأ على الإمام أيضا لوجب له إمام آخر وهكذا وإلى
هذا الوجه أشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللأشاعرة أن يقولوا لا نسلم
أن الحاجة إلى الإمام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الإمام ولا يلزم منه أن
يكون معصوما الثاني أن الإمام حافظ للشرع فلو جاز الخطأ عليه لم يكن حافظا وإليه
أشار بقوله ولأنه حافظ للشرع وأجيب بأنه ليس حافظا له بذاته بل بالكتاب
والسنة والأمة واجتهاده الصحيح وإن أخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون
والآمرون بالمعروف يصدون وإن لم يفعلوا أيضا فلا نقض للشرع القويم الثابت

انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب الكاره وهو مضاد لوجوب اطاعة المالك بقوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ولفوت الغرض من نصبه اعني الامتثال لما امره
والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعل والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار عليه
لو اقدم على المعصية المضاد لامر الطاعة ولفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب
الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فيسكت
عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات فصدور المعصية اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته
عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يمكن من فعل المعصية ام لا
واختار المصنف انه قادر على المعصية تعالى ولا تنافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على
الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي
اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه
لا يجب ان يكون افضل وذهبت الامامية الى انه يجب واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم
يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على
الفاضل قبيح عقلا وقال الله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي فما لكم
كيف تحكمون والمساوي لا رجحان له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي
النص وسيرته صلى الله عليه وآله وسلم يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام
السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله تعالى وسيرته عنا صلى الله عليه وآله وسلم
انه يعين النصوص بالامام لانه اشفق على الامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد
امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة مع سهولة المشقة من الاشتغال كيف
يهمل امرا هو اهم المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة و
التنصيص مختصان بعلي رضي الله عنه اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه

علیه السلام

والله

واله وسلم واختاره المصنف وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي عليه السلام اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام
اما الاول فلانه ادعى انحصار العصمة في علي عليه السلام تنافي ما تقدم من انها مختصة لانا نعلم الا
وما قيل من انها مختصة لان عليا افضل الصحابة كما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماما
عنا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه
لان الامام مشروط بالعصمة ولا تحقق العصمة بدون النص فثبت مصادرة لا الخفي والنص
الجلي في قوله صلى الله عليه وآله وسلم مخاطبا اصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة
بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام
انت خليفتي بعدي وغيرهما مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم مشيرا الى علي عليه السلام
واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله عليه وقد
جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من
بعدي فبايعه علي عليه السلام واجيب بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق
بمصالح الدين والدنيا العامة للخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر واشتهر فيما بين
الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين
الامام ترددهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى
العباس واخرى الى علي عليه السلام ولم يترك علي عليه السلام محاجة الاصحاب ومخاصمتهم و
ادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه مع قيام بامره وطلب حقه كما قام بجمع القضايا
اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد ونقل الامر اسهل وعهدهم
بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم اقرب وهمهم في تنفيذ الاحكام ارغب وكيف يزعم من
له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مع انهم بذلوا مهجهم و

اي صوت

ابهار

ودخارهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وامام شريعته و
انقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة
الدلالة على المراد بل ههنا امارات وروايات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك
النصوص وهي انه لم ينقل عن من يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم
الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدين والدنيا ولم ينقل عنه في خطبه ورسايله
ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة
شورى بين ستة ودخل علي عليه السلم في الشورى وقال عباس لعلي عليه السلم امدد يدك
ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سالت النبي صلعم وآله وسلم عن هذا الامر فيمن هو و
كنا لا ننازعه واحتج علي على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون وانما اجتمع الاوصاف على علي عليه السلم بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين
في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة
النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك
يقال اخ المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا
لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح
حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين حسب
في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي عليه السلم ولذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب
منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام
بل الناصر والمولى والمحب على ما يشعر به ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا

اليهود

الحاديها

اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عنها
ليست بمعنى التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله
والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون
الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا
لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ذلك عند نزول الاية لم يكن امامة الائمة الثلثة والنص
ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي عليه السلم انما كانت بعد
النبي صلى الله عليه وآله وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة
النبي صلعم ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المآل دون الحال المستعمل في حق الله
ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم وايضا الذين امنوا صيغة الجمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل
وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي عليه السلم لا يقتضي اختصاصها واقتصارها عليه
ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم
بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى
انهم خاضعون ولحديث الغدير المتواتر فانه النبي صلعم وآله وسلم قد جمع الناس
يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع و
جمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا
بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر
من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي عليه السلم يوم الشورى
عندما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن
العم والناصر والمحب والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار هي مولكم اي اولى
بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم وآله وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي

الاولى بها او المالك لتدبير امرها وقد شاع في الشعر كثير وباطلاق استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك
للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا
المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغ اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي
ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى
بكم من انفسكم ولانه لا وجه لحمله على الاول وهو ظ ولا السادس لظهوره وعدم احتياجه الى
البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف
فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد
في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم
كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان
المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه
يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال
وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص
الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وآله حيث صح
وسلم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير
بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس
بابراهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى
بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث على امامته
ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي

امامة الائمة

امامة الثلثة قبله وكحديث المنزلة المتواتر وبيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف
باللام بدليل صحة الاستثناء منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة
ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق اذ المستثنى
بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عليه السلم بوفاته واذ قد صرح بنفي
النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع
ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه
معهودا معينا كغلام زيد فلا يدل على العموم وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد
المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة
ولم يثبت لعلي عليه السلم اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم
فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له
في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا
دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون
عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ بالاحكام من الله تعالى وتصرف هرون ونفاذ
امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي عليه السلم فينتفي ما يتبنى
عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي عليه السلم
ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته فيعم الازمان
والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منها حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته دلالة قطعية
مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله عليه السلم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي و
قاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي

على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو
سلم فغايته اثبات الخلافة لا نفي خلافة الآخرين ولانه افضل من غيره من الامة لما
سيأتي والامامة للمفضول قبيح عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني
الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة
الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها
ورفع الصخرة العظيمة عن القليب روي انه عليه السلام لما توجه الى صفين مع اصحابه
اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة فعجزوا
عن نقلها فنزل فاقلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهرت قليب فيه ماء فشربوا
ثم اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة
من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه واله وسلم حين مسيره الى بني المصطلق
فحارب علي عليه السلام معهم وصرعهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك
من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه عليه السلام ادعى
الامامة وظهر وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه اجيب
بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام
التحدي ثم اراد ان يثبت امامة علي عليه السلام بان يبين عدم صلوح غيره للامامة
حتى يثبت امامته ضرورة فذكر اولا دلائل عامة تنفيهم باسرهم ثم ذكر مطاعن
لواحد واحد اما الدلائل العامة فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا
يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي صلى الله عليه واله وسلم حين بعث لم يكن
علي عليه السلام بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة
فانهم كانوا بالغين وكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون

والظالم

والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب
الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا
محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله لقوله تعالى وكونوا مع الصادقين معنى
الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي
من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمأمور بمتابعته انما هو علي عليه السلام واجيب بمنع
المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم بالطاعة للمعصومين لان اولي الامر منكم لا يكونون الا
معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح وغير علي عليه السلام غير
معصوم بالاتفاق فالامر بالطاعة له لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة
غير علي عليه السلام غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق انفا
فكانه طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى
في منع ارث رسول الله صلى الله عليه واله وسلم بخبر رواه هو وهو نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر
دون الاحاد واجيب بان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون
قطعي الدلالة فيخصص به خبر الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا
بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في
الرسول صلى الله عليه واله وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا اخفا بمنزلته
فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها منع فاطمة عليها السلام
عن فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي عليه السلام وام
ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في ادعاء الحجرة

عام

لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن
عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة عليها السلم واوصيت فاطمة عليها السلم
ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذا من الامر ايضا ورد عمر بن عبد
العزيز فدك الى فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على
انه ظلم فاطمة عليها السلم واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم
بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه
يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريه
يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت
فجنبوني ومن شانه كذلك فالمتقدم من انه ان كان هاديا عالما يصلح للامامة وان
كان كاذبا لم يصلح ايضا لامتناع العصمة واجيب بانه على تقدير صحته مقصوده التواضع
وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله وان عصيت
شرطية لا تقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار بقوله ولقول عمر كانت
بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة عن
خطاء لا عن تدبر وفوجئ اجتماعا على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة
وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة
الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته
في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة بالخلافة ومنها انه شك عند موته
في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير
صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها خالف الرسول
عليه واله

اولاد ح

عليه واله وسلم في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر
شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا
اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا عليه السلم ومنها انه خالف الرسول
صلى الله عليه واله وسلم في توليه من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان
النبي صلى الله عليه واله وسلم عزله بعد ما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نم انه عزل
عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا
فانه ليس من العزل في شيء والحق لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له وترك
لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله
صلى الله عليه وسلم في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التبعيد امر النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر
وعمر وعثمان في ان تنفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه
نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه
ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي صلى الله عليه واله وسلم لان غرضه من
التبعيد من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي
ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا عليه السلم واجيب بمنع صحة ذكر
وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احد وهو افضل من اسامة
يعني في توليه عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا افضل من
اسامة فعلي افضل منهم فهو متعين للامامة واجيب بان توليه اسامة عليهم لو ثبت
فلعله لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول
عملا في زمانه صلى الله عليه واله وسلم وبعثه النبي الى مكة واعطاه سورة براءة
ليقرا على الناس فنزل جبرئيل عليه السلم وامر برده واخذ السورة منه وان لا يقراها

سهو آوه

ولا واحد من ابطالهم فبعث بها عليا وامره بان ياخذ منه السورة ويقراها على اهل مكة والعرب
بانا لانم انه لم يتول عملا في حيوة النبي صلعم وانما امره على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه
الصلوة في مرضه وصلى خلفه وانقضاء انا لانم انه عزل عن قراءة سورة براءة بل المروي انه
ولاه الحج واردفه بعلي لقراءة سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة
العرب احد من المواثق كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام
حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وقيل وارث ليس بوالد
ولا ولد فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطأت
فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سالت جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب
الله ولا سنة نبيه صلعم فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلعم اعطاها السدس
واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه مع احتياج
للامامة واجيب بانه ان اريد انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل
فمعلوم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة كذلك ولو كان في هذا المعنى ولا
يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد انه لم يكن اهل الاجتهاد في المسائل
الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فممنوع وقطع يسار سارق لعله
من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل ان كان ذلك
في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر العلماء واحراق فجاءة بالنار من غلط في اجتهاده وكم مثله
للمجتهدين واما مسئلة الكلالة فليس مما عاد من المجتهدين ان يبحثوا عن مدارك الاحكام
ويسئلوا من احاط بها علما ولهذا رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك
لا يدل

لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة
وهو مسلم طمعا في التزوج بامراته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه
بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار فانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لان
وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بانا لانم انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه
قد قيل انه خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامراته في دار الحرب لانه من
المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه
انه ارتد وكانت زوجته مطلقة وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امام
ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها
انه دفن في بيت رسول الله صلعم وآله وسلم وقد نهى الله تعالى دخوله في حيوته بغير
اذن النبي صلعم واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعايشة وقد دفن فيها باذنها
والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي صلعم بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر
في بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين عليه السلام لما امتنع
من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بان تاخير امير
المؤمنين علي عليه السلام عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر
وطرو امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه
معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي صلعم وآله وسلم
ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما وقع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد النبي صلعم
ليخطب الناس جاء الحسن والحسين عليهما السلام وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا و
اجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتني
تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف

عن النعاة وأما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلم
وقال في الاول ان كان عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثاني القلم مرفوع عن
المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر والجواب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي
عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث عن حالهما يعني لولم ينبه علي عليه السلم على تلك الحالة
ورجمناهما لكان نيلا من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حالهما حالة هو اقرب عن
حالة الهلاك ومنها انه تشكك في موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى قال والله
ما مات محمد ولا يموت بهذا القول حتى اقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى
موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني
لم اسمع بهذه الآية والجواب بان شكه في حال موت النبي صلى الله عليه لا يدل على جهله بالقرآن
فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات
والغفلة عن الواضحات حتى انه نقل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون وبعضهم
صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على
القيام وقوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من
قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله
ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها
انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق
روي انه قال يوما في خطبه من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة
كيف تمنعنا ما احل الله تعالى في كتابه بقوله وآتيتم احداهن قنطارا فقال هذا القول
والجواب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى
نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس

748

ومنها انه اعطى ازواج النبي واقرض ومنع اهل البيت عن خمسهم ومنها انه قضى
في الحد بمائة قضيات ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار
على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومنها انه منع
المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن في عهد رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم وانا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة
الحج وحي على خير العمل والجواب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه
فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى
بضد الصواب فانه خالف النبي صلى الله عليه وآله وسلم من حيث لم يفوض تعيين الامام
الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى
وجعل الامامة في ستة نفر والجواب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر ان
نص ابي بكر على واحد معين ليس بمخالفة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومنها انه خرق كتاب
فاطمة عليها السلم على ما روي ان فاطمة لما طالبت الميراث عن ابيها ومنع ابي بكر ورد
ابو بكر عليها فدك وكتب بها كتابا بالصحة والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن
شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك
واتفقا على منعها عن فدك والجواب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه
واحد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى
احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة فظهر منه شرب
الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعد بن العاص على الكوفة وظهر منه
ما اخرج اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء الى اهلها حتى تظلموا
وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة والجواب عنه بانه انما ولى

من ولاه لظنه انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر
والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر رضي الله عنه وانما تحقق الفسق في
زمان علي عليه السلام ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها اسرافا
في التفريق حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها
لم تكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله وثروته مشهورة وايثار اقاربه
باموال خاصته مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك خلاف
الشرع لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل الناس في الماء والكلاء شرعا واجيب بان
احداث الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك زمان الشيخين
ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع اشياء منكرة
في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد
قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في
كتاب الله تعالى طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم
يرض ان يعمل بما اجمع عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولم يثبت انه مات
من ذلك وضرب عمار كان لما روي انه شتم عليه واساء عليه الادب واغلظ له
في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب
عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له
كيف والتذكر لازم على الشيعة حيث ان عليا عليه السلام قتل اكثر الصحابة في حربه
فاذا جاز القتل لمصلحة جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه قد بلغه
انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم لو رأيتم

عليهم

الحمى والكلاء

ضرب ابن مسعود ... وابا ذر الغفاري

ما احدث

ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا
الطيبات وكان يعتذر بما يتولى الامور وتشويش الاحوال واستدعاه من الشام
فكان ابو ذر يعيب عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم و
ظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك ما وسعه وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء
الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان
تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات فيها ومنها انه اسقط الحد
عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فانه قتل الهرمزان
ملك اهواز وقد اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد
بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزمه
حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون
على ثقة من شرب الخمر وقيل انه ثبت فقضى بحده والامر الى علي عليه السلام فحده ومنها
انه خذله الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي عليه السلام قتله الله وهو
لم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم
باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان منقول على علي عليه السلام وقوله
لنشر بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم
وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حدوث خذلان
الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح كان قدحا لا فيه وقدحا
بالمهاجرين والانصار رحمهم الله عموما وفي علي عليه السلام خصوصا ان يرضوا
بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو قام
اناء الليل ساجدا وقائما وصام طول النهار ذاكرا وصائما شرفه

اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بامينه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يجدونه وقد كان من
زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلمه سابقه في الاسلام وخاصته الى ان اراد الله اكرامهم
بادنا اهم في المحاربة ولم يرخص بما جاء ولو امن المدافعة تجانبا عن اراقة الدماء ورضاء
لابي القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين عليهما السلم في الدفع عنه مقدورا او
كان امر احد قدر احد وراء وهما انه لم يحضر الشا بعد الثلثة واليه اشار ربوله وعلوا
عثمان غيبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك بعض منقبته حجته واجب
بان غيبته كان بامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكفى بمنقبة انه ص اقام يده في البيعة مقام يده
وعلى افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلى الله عليه وآله وسلم باجمعها ولم
يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب في الاسلام امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة
المشركين فقتل علي عليه السلم الوليد بن عتبة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن
العاص ثم حنظلة ابن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل
حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا
الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي عليه السلم وفي غزاة احد جمع له الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى
كبش الكتيبة فقتله علي عليه السلم فاخذ الراية غيره فقتله علي عليه السلم ولم يزل يقتل واحدا
بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن وليد
باصحابه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس
عنه سوى علي عليه السلم فنظر اليه النبي ص بعد افاقته وقال اكفني هؤلاء فهزمهم وكان اكثر المقتولين
منه عليه السلم وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن
عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي عليه السلم
يروم مبارزته والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يمنعه عن ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم

اذن له

اذن له وعممه بعمامته ودعا له فالح بجبله وعلى عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كانما خلا
عليا عليه السلم فانه برز اليه فقتله الله على يده والذي نفس محمد بيده لعمله في ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك
اليوم على يده عليه السلم وقال النبي ص لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار
جهاده فيها غير خفي وفتح الله على يده فان النبي ص حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكان
الراية بيد علي عليه السلم فاصابه رمد فسلم النبي ص وآله وسلم الراية الى ابي بكر وانفذ
مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال ص عليه وآله
وسلم لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار
ايتوني بعلي عليه السلم فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم
اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي عليه السلم الباب واقلعه وجعله جسرا على الخندق
وعبروا وظهروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون
من نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال عليه السلم ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن
قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي ص عه وآله وسلم في عشرة الاف
من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم
ولم يبق مع النبي ص سوى تسعة نفر علي وعباس وابنه الفضل وابو سفيان
ابن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة ابن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة
ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي عليه السلم فانهزم المشركون
واقبل النبي ص عه وطلبوا العدو فقتل علي عليه السلم اربعين فانهزم الباقون
وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع الماثورة والغزوات المشهورة
التي نقلها ارباب السير فيكون علي عليه السلم افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين

على العابدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
ولانه في صغره كان في حجره حتى انه يدخل كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال لما نزل قوله تعالى وتعيها اذن
واعية اللهم اجعلها اذن علي عليه السلام قال علي عليه السلام ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب
ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اقضاكم علي واستند
الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم
التصوف وعلم النحو وغيرها فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس
رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر
هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم
والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار
الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان افضل ولقوله تعالى وانفسنا
وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر نفسه وليس المراد
به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع
فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة
دل على انه ص في غاية الشفقة والمحبة لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول
لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب وذكره سبحانه على غيره يدل
على ذلك بما اشتهر عنه من ايثار المحاويج واهل حاجته حتى انه يطوي وقوته عياله وبات

جاد على نفسه

طاويا

طاويا هو وعياله ثلاثة ايام حتى انزل الله فيهم هل اتى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس
بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها
لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني الي تعرضت
ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا
لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك كبير وامك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون
في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم
يشبع من طعام قط قال عبد الله بن ابي رافع دخلت يوما عليه فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير
يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين
يلتانه بزيت او سمن وهذا اشد احتياطا من علي عليه السلام لم يشاركه غيره ولم
واحد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى
وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل وان ترقى فبنبات الارض فان ترقى
فبلبن وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان و
اعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على
النوافل وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى
والاستغراق في المناجات معه واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره
وجواره ويعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذه يوم الجمل
مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية

الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد
اصحابه ان يفعلوا كذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد
السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع
شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة
تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه
واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال بعثت يوم الاثنين
واسلم علي عليه السلم يوم الثلثاء والاقرب من هذه المدة وقوله صلى الله عليه وآله
اولكم اسلاما علي ابن ابي طالب وما روى عن علي اذ كان يقول انا اول من صلى واول
من آمن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله بين الصحابة ولم
ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم
لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه قال علي عليه السلم على
المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابوبكر واسلمت
قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد
به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام
المخلوق واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى ولم يداهن
في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر الائمة
القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن
السلمي وهو تلميذ علي عليه السلم ولاخباره بالغيب وذلك كاخباره بقتل
ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى
حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر يجذب

كتفه

وبه دعابه مزاح کرد

مشهورگاه

كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال
علي عليه السلم لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله
الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله فلما وصلنا
النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد استبان لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على
ما في ضميره واخبر علي عليه السلم بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن
عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال
اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واوما الى باب الفيل فلما
بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين عليه السلم جعل على مقدمته خالدا وحبيب
صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه
لغاية شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما تقدم
واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه صلى الله عليه وآله وسلم لما آخى بين الصحابة اتخذ
عليا لنفسه ووجوب المحبة فانه عليه السلم كان من اولي القربى ومحبة اولي
القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة
لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدل عليه قوله في حق النبي صلعم فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي عليه السلم على ما صرح به المفسرون والمراد
بالمولى هو الناصر ومساواته للانبياء يدل على ذلك قوله صلعم من اراد ان
ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى عليه
السلم في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب اوجب مساواته
للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من الصحابة فكان علي عليه السلم افضل من باقي

الصحابة فكان علي عليه السلم افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل
وخبر الطاير وهو انه اهدي الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم طاير مشوي فقال اللهم ائتني
باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي عليه السلم فاكل والاحب الى الله افضل
والخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها
ولانه لم يسبق كفره فانه لم يكفر بالله بل من حين بلوغه كان مسلما مومنا بخلاف
باقي الصحابة فانهم قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كفرة ولكثرة الانتفاع به
يعني انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره تدل على ذلك كثرة حروبه وحسن
بلائه وقوة شوكة الاسلام وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة
والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة الباس والخارجية
من كونه ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وزوج البتول وابا السبطين
الى غير ذلك واجيب بان الكلام في فاتحة ووفور فضايله واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر
ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والاثار والامارات على ذلك واما الكتاب فقوله
تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على
انها نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا عليه السلم لان للنبي صلى الله عليه وآله عنده
نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي عليه السلم فيكون مامورا
بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وآله والسلم

وسلم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير
امتي ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار و
خليفتي في امتي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني
وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابي الدرداء احسبك تمشي امام ابي بكر اتمشي
امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس وما غربت بعد النبيين على احد افضل
من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق
لاثبات افضلية المذكورة وبهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر
في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفى
افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلى الله
عليه وسلم اي الناس احب اليك قال عايشة قلت من الرجال قال ابوها
قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن
عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع
والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
حي افضل الامة بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي
الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر قلت ثم عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول
عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي عليه السلم خير
الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم وعنه عليه السلم
لما قيل له ما توصي ما اوصى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى اوصي لكن

٧٥٩

لكن ان اراد ابعد ما للناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم و اما الامارات
فما تواتر في ايام ابي بكر من اجماع الخلق و تألف القلوب و تتابع الفتوح و قهر اهل
الردة و تطهير جزيرة العرب عن الشرك و اجلاء الروم عن الشام و اطرافها و
طرد فارس عن حدود السواد و اطراف العراق مع قوتهم و شوكتهم و وفور اموالهم
و انتظام احوالهم و في ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان و قطع دولة
العجم و ثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان و من ترتيب الامور و سياسة
الجمهور و افاضة العدل و تقوية الضعفاء و من اعراضه عن متاع الدنيا و طيباتها و
ملاذها و شهواتها و في ايام عثمان من فتح البلاد و اعلاء الاسلام و جمع الناس
على مصحف واحد مع ما كان له من الورع و التقوى و تجهيز جيوش المسلمين و
الاتفاق في نصرة الدين و المهاجرة بهجرتين و كونه ختن النبي صلى الله عليه — بهجرتين هجرة الى المدينة و هجرة الى اليمن ١٢
و آله و سلم على ابنتين و الاستحياء من اولى شيئين و قرشيته بقوله صلعم و آله و سلم
عثمان اخي رفيقي في الجنة و قوله صلى الله عليه و آله و سلم الا استحيي ممن تستحيي منه الملائكة
السماء و قوله صلى الله عليه و آله و سلم يدخل الجنة بغير حساب و النقل المتواتر — بغير م
دل على احد عشر و لوجوب العصمة و انتفائها عن غيرهم و وجود الكمالات فيهم
و ذهبت الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم
اثنى عشر نفرا علي ابن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه
محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم ابنه محمد
الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي
صلوات الله عليهم اجمعين و يدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابق على
من بعده و يروون عن النبي صلعم و آله و سلم انه قال للحسين عليه السلم

اني هذا

٧٦٠

ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم و عن مسروق انه قال
كنا جلوسا عند عبد الله بن مسعود يقول الناس هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة
قال انك لحديث السن و ان هذا ما سألني احد عنه نعم عهد الينا نبينا انه يكون بعده اثنى — عهد و
عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل و يحتجون تارة بانه يجب في الامام العصمة و غيرهم
ليسوا معصومين اجماعا فتعين العصمة فيهم و الا لزم خلو الزمان عن المعصوم و قد تبين
استحالته و اخرى بان الكمالات النفسانية و البدنية باجمعها موجودة في كل
واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول
على الفاضل و لا يخفى على المتأمل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق و تحاربوا على كفره
لقوله صلى الله عليه و آله و سلم حربك حربي يا علي و لا شك ان محارب رسول الله
صلعم و آله و سلم كافر و مخالفوه فسقة لان نفيه امامته و الحجة في متابعة واجبة
ممن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين و من يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
و نصله جهنم و ساءت مصيرا و الحق ان محارب علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة
الباغية ان كان محاربته عن شبهة و كذا كل من الخلفاء الراشدين و اما مخالفه
فلا يخلو اما ان يكون اجتهاديا او لا فان كان الاول فالظاهر انه خطأ لا ينتهي الى
الفسق لانه مجتهد و المخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا و ان كان الثاني فلا شك
في فسقه و كذا مخالفه سائر الخلفاء الراشدين المقصد السادس في المعاد — مبحث في المعاد
و الوعد و الوعيد و ما يتصل بذلك حكم المثلين واحد و السمع دل على امكان
التماثل هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المليون الى
امكانه و ذهب بعض الاوائل الى امتناعه و احتج الملة على امكانه بدليل عقلي كلي

اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا
والا لم يكن مثليه في فضاءهما واما السمع فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم
ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود
كرتين متماثلتين لا يتحقق فرجة بينهما الثاني انه لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان
فيه العناصر الاربعة ايضا فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبائع
في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما والجواب
عن الاول انا لا نسلم ان العالم كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما لا يجوز ان
يكونا في حشو جسم اخر وعن الثاني انا لا نسلم انه يلزم اختلاف مقتضيات الطبائع في مقتضياتها
او ليس يجوز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض كل عالم
تقتضي مركز العالم ونار كل عالم تقتضي محيط هذا العالم واعلم ان السند المنع بما استند بهذا ص
في المشهور اعني يجوز ان يكون طبائع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لهذا في الحقيقة
مخالفة لهذا في الحقيقة لان اختلاف طبائع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذا
الجواب اشار بقوله والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المقتضيات ممنوعة واختلفوا
في ان العالم هل يصح ان ينعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذهابا
الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم
محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى ان جواز فناء العالم
معلوم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصنف اختار ان جواز عدمه
معلوم بالعقل ووجوب ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم
كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب

والى هذا

والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يقتضي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان
يمتنع فناؤه اعني عدمه الطارئ بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي
الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او سابقا
وقد مر بيان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل
السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول
والاخر والظاهر والباطن والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه
وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا
المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على عدمه وقوله ويتأول في المكلف بالتفرق
كما في قصة ابرهيم عليه السلم اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول
بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فلو وقع العدم
امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان
يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء اولا
المعاد جمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي يرجح هذا التاويل قصة ابرهيم
عليه السلم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي
الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على
كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى
تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته
لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب
الحقائق والمصنف ذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيعدم به
جميع الاجسام لكونه ضدا او منافيا لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال

ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمص ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على
دعاوي واحدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها
انه يعني به الموجودات جميعا ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود
فلانه لو كان موجودا فقد كان معدوما فيمتنع الا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا
معدوما اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب والا
لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وح يلزم الدور واليه اشار بقوله ولاستلزام
انقلاب الحقائق او الدور وابطال انه مناف لما سواه لانه ان كان قائما به
كان جوهرا فلا يكون ضد الجواهر وان كان قائما بغيره فلابد وان يكون قائما
بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير الا ضد الجوهر فلا يكون على التقديرين
منافيا للجوهر واليه اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام
بالجوهر واما ابطال انه يعني به الموجودات فلان الفناء الموجود ليس اولى من اعدام
ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول في الوجود بل يقال هذا اولى منه وذلك
لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع واليه اشار بقوله ولا اعدام الاولى
واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في
محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذهب طائفة الى ان الجوهر
باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب
وهذا في ابطاله واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين
وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول لزم الترجيح
بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء
والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من
غير عكس

من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس
وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون
في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة
من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر
باق ببقاء قائم به لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بقوله
واثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان
لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني اما بعين
البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء
على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة
قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم مع امكانه ولا
يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني
وذهب طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد
البدن وخرابه يمكن اثباته بالبراهين القطعية العقلية واما المعاد الجسماني
فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان نعتقد على الوجه الذي ذكره
الانبياء عليهم السلام لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المص على وجود
المعاد بوجهين الاول ان الله وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد
بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت
الا بعد العود فيجب ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر
والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب بقاء
البعث يقتضي الحكمة والا لكان ظالما تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا البيان مبني على

قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان البدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المصنف والحق
ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فظاهر تبين مما ان النفس
تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين
وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني
فلا يستقل باثباته العقل ولكن ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث
لا يقبل التاويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي
فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه ااذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى
العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما
في الصدور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد
صلى الله عليه وآله وسلم لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان
به وانما قلنا انه ممكن لان المراد جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا
يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني
غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر حتى صار جزء بدن المأكول جزء
بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في احدهما فقط
فلا يكون الآخر معادا بعينه وهو مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح مقصودنا
وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان

سكناء

المعاد

المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على
الاطلاق وهذا الجزء فاضل في الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى
قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد
فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام
الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات
احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما
ان يكون بعود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك
وهو يوجب انخراق الافلاك وهو ممتنع وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك
عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر
ولا في عالم الافلاك لانها عرضها بقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض فالجنة
يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك ممتنع لان الفلك المحيط بجميع الافلاك
محدد الجهات ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب
فانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول
الثواب دايما ووصول العقاب دايما بالنسبة الى البعض يوجب التحريكات
الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في
شيء من ذلك فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فكان انخراقها
جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول
الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد فهو مسألة فلسفية لا نسلمها
ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم
عليه السلم والقوة الجسمانية قد لا يتناهى انفعالاتها وكذا افعالها ويستحق الثواب

اصلية ح

كعرض السماء ح

وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع
حال الغير قصدا الرفع بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك على وجه
من تحت الترك ضدا او الاخلال به اى بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه
يعنى يشترط فى استحقاق الفاعل الثواب والمدح ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه
والمندوب كذلك يشترط فى استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه
او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اى انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح
اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اى بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعل لانه
اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا
لم يستحق مدحا ولا ثوابا وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض اخر من لذة او
غيرها لم يستحق الثواب والمدح انما يستحق المدح والثواب بفعل الطاعة لان الطاعة
مشقة الزمها الله تعالى المكلف والظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر
عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به
كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة
والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب
لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب
فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله واجب ولولا ان السمع

دل ولما خف نا ثلا ان يقول من القران والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق الذم
لو كان الاخلال بالواجب الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب و
سببا لاستحقاق بالقبيح كان مستحقا للمدح والذم الخ فيلزم اجتماع الاستحقاقين اى استحقاق المدح و
صح
الذم فى المكلف وهو ممتنع اجابه بقوله ولا امتناع فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين

استحقاق

استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب
وايجاب المشقة فى شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخى الى ان ايجاب هذه التكاليف
لشكر النعم التى انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب
المشقة فى شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره بنعم يكلفه
ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل الثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى
فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل مع الجهل
ودليل اخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضى بوجوب شكر المنعم مع الجهل
بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف يوجب
الحكم بان التكاليف ليس شكرا اولى وفيه منع ظاهر ويشترط فى استحقاق الثواب
كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به اى بالقبيح شاقا
اذ المعنى لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط
فى استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة
حال صدورها عن الفاعل يمنع الندم عليها فلا فائدة فى اشتراط رفعه
مع انه مناسب لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم شرط فى بقاء استحقاق
الثواب وكذا لا يشترط فى استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا
فعل الفعل المكلف به لوجهه اى اذا فعله لوجه الوجوب او لوجه الندب
ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضرورى باستحقاقهما
مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب
يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل
الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من فعل القبيح فانه

البته صح

مع الاخر

يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم
وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة
وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون
لطفا واللطف على الله تعالى واجب والى هذا اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح
والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية
فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر
والى هذا اشار بقوله ولدوام المدح او الذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل
لصاحبه الالم بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن الشوب لكن يجب خلوصهما
لحسابي حصل بهذا البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اى لزم بانقطاع
الثواب الذي هو النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اى خلوص الثواب
والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض
والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا
من العوض والتفضل على تقدير حصوله اى حصول الخلوص فيهما اى في العوض والتفضل واما
العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار
بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان للسائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن شوب لان
اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة منهم اذا شاهد من هو اعلى درجة وايضا يجب
على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون
الثواب خالصا من الشوب وايضا اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها
فلا يكون عقابهم خالصا عن الشوب من الثواب واجاب عنه بقوله وكل ذي مرتبة في
الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون متألما بعدم بلوغه من هو اعظم درجة منه ويبلغ سروره ثم

بالشكر

لو كان العقاب منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وبانقطاع العقاب الالم لا بغير حصول النفع اليه والذي هو نقيضه صح

بالشكر اليه اشتغال المشتهى وعبادتهم بالثواب يقع منهم مشقة ترك القبائح واهل النار يلجؤن الى
ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا
يلزم ايضا العارف بالله تعالى حالة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط
واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان
يصدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف
بالله وحده من غير ان يصدق النبي صلى الله عليه وآله معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان
يثاب بالمعرفة المستقلة واما انه لم يصدق النبي عليه وآله السلام والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على ان المكلف يسقط
ثواب المتقدم بمعصية المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدم بطاعة المتأخرة ونفاه المحققون واختاره المصنف
واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكانت اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ولقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا فتقاره بوعده واختلف القائلون
بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم
يسقط الاقل بالاكثر ويبقى من الاكثر ما لا يقابل سواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صار كان لم
يكن ويلزم ابو المراد به والمصنف اراد ابطال مذهب ابي هاشم بقوله ولعدم الاولوية اذا
كان الآخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة
اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احد الخمس من العقاب دون
الآخر ليس اولى من العكس واما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منها
وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم
اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما وجدا

وجد ادغه لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما وجدا وان حال كونهما معدومين فيلزم
الجمع بين النقيضين والجواب بان كل واحد من العمليين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر
حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر واحد الكاملين يتحدثي المرجح الخ والمتكلمين
والحق انه ليس هنا تاثير ولا تاثر بل احباط الطاعة و استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب
عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها وترك العقوبة على المعصية بقدر ما يرجح والجواب عن
الصورة الاولى انه فان اسقاط احد الحسنين والقائم ممكن اولى من الاخر لكن المختار
ترجيح ايهما شاء على ما مر في امثلة الهارب والجائع وغيرهما والكافر مخلد وعذاب صاحب
الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقوله عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب
الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المتابع في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب زعم
الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيب من بذل
الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع انه عليه قبل
ظهور المخالفين قالوا الكفار عهد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم في
النار لم يكونوا على اوجههم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك
بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيته ولم يعلن عن
احد من المخالفين ولا العرف الذي لا الى الخارجين في الدين وكذلك اطفال المشركين عند الاكثرين
لدخولهم في العمومات ولما روي ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قال هم في النار حين سالت خديجة عن حالهم
وقال المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب
من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل منقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة
وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية

فاما ان

فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب واما لو لم ينقطع لزم
لزم انه اذا عبد الله مع مكلف مدة عمره ثم عصى كبيرة في اخر العمر لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا و
السمعيات متناولة لدوام العقاب بخصوص الكافر السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم
انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها وله
واما تخصيص العمومات بالكفار وحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب
والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد به دوام العقاب دوام عقاب الكفار
فسلم والا فمم والعفو واقع لانه حق له تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النار
بحصول اسقاطه ولان احسان والتمييز اتفق الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا
وعن الكبائر بعد التوبة وذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون
الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى يجاز
له اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكل ما كان
كذلك فاسقاطه حسن وكل ما كان حسنا فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله
واجب سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله
يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن
الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل
ومخالف لما اورد من تعقيده من الغفران على الصرورة فانه لا يكاد في بعض الايات كقوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان المغفرة بالتوبة تعم
الشرك وما دونه فلا يصح التوزيع باسنادها لما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم

العلق لمرشد المعتد للمعصية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصد اعني تهويل شان الشرك وبلوغه النهاية
في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع وبطل خاص(?)
اي المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة
ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطل
المصنف بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وآله
وسلم لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من
المشفوع ونفي المطاع لا يستلزم نفي الجاب(?) اشارة الى جواب دليل المعتزلة لم يورده(?) انه تعالى
قال الله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا تكون
الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي نوع خاص لا
لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وما في السمعيات معارضة بالكفار اشارة الى جواب سؤال لانهم
يحتمل قوله تعالى ما للظالمين من انصار وقوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم
شفاعة الشافعين وتقرير الجواب ان هذه الآيات معارضة تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
على انه لا عموم في الازمان والاحوال ان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم
واخص الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على
الخضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومعاندة وقد تكون في اسقاط المضار ولهذا صرف(?)
الشفاعة فيهما وثبوت الثاني لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم
والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما اي زيادة المنافع واسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع
فلان لفلان اذا طلب زيادة منافع واسقاط المضار او … وجه الابطال المذكور
اعني لزوم كوننا شافعين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ويمكن الجواب عنها باعتبار زيادة قصدها

اعني

اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له من ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي صلى الله عليه وآله
وسلم لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية
في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير
والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة
على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل
قبح واخلال بواجب هذا عند المعتزلة والقائل بالحسن والقبح العقليين واما
عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك
ويندم على القبح لقبحه والا لا تصح التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها
ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان
العقاب هكذا يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما
اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر
وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال
بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض والنقصان في ماله او عرضه
او لخوف النار لم يكن توبة فلا تصح في البعض الا واحد اي الندم على الفعل
القبيح والاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان
لا تصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم على القبيح
لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي
الى انه تصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان
الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك لانه يجب عليه ترك القبيح لقبحه لكن

يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم
على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب
دون واجب ورده المصنف بقوله ولا تتم المقايسة على الواجب للفرق بين المقيس
والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان
بالواجب لكونه واجبا فانه يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام
في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم
والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين
كاعتاق رقبة اي رقبة كانت وظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل لا بد من
الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن لم يجب التوبة اي لو اعتقد
التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه
بحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح وكذلك المستحقر اي اذا استحقر
احد الفعلين واستعظم الاخر من جنس القبح حتى اعتقد بالقبح الظاهر ان وجوده بالنسبة
الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن
قتل ولد الغير وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق
ان رجحان الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض
خاصة دون البعض الاخر لا اتفاق رجحان الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي
في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي يحقق
الرجحان لا لقبحه اولا يخرج الداعي بهذا الرجحان عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم
على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال يتبع الدواعي
فاذا كان داعيه بعض الافعال راجحا على بعض اخر اختص الفعل الذي يكون داعيه

راجحا

راجحا بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتأمل ان يحصل ما ذكره
من التحقيق عدم التوبة عن القبيح الاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه يخالف اوله
ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض وبه يتاول كلام امير المؤمنين
واولاده عليهم السلم وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بكفر
التائب من الظلم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم
كما في ارتكاب الزنا وشرب الخمر وهو يفعل الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي
الاخلال بالواجب اختلف حكمه في فواته وقضائه وعدمهما فمنه ما يفوت ولا يحتاج الى الاداء
كالزكوة فانه اذا اخل بها خرجا فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضي
سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا
ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق ادمي استتبع ايصال الى صاحب
الحق ان كان ظلما ولكن الايصال ليتيا صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد
المال وتسليم البدن في العضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اي
تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه واستتبع الارشاد ان كان الذنب
اضلالا وليس ذلك الذي ذكرناه من تسليم النفس واداء الواجب واقضائه وايصال الحق
الى صاحبه او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع
سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص
صحت توبته في حق الله تعالى وكان منع القصاص من مستحقه معصية مجددة لا تقدح في توبته
الاولى ولا تقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه اي اذا كان
الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه
ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار منه

ولا يلزمه تحصيل ما اعتابه الا اذا بلغه على وجه الخشن وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار
لانه لم يوصل اليه بسبب الاعتاب عما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف
نهي ربه حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه
وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب
الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب
عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على
كل قبيح صدر عنه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعتزلة
اذا تاب المكلف على المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية
ولم يندم عليها كان مستهينا بها وجاهلا وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال
المص فيه اشكال لامكان ان لا يندم عليها اذا ذكرها مستهينا بها ولا مبتهجا بها
وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا اصدر العلة عن المكلف وجب
الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلول له
يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي
وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على
الله تعالى ان يسقط العذاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم و
احتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار
الى من اساء اليه سقط ذمه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك
حرمه ثم جاء معتذرا لا يجب حكم العقل بقبول اعتذاره بل يخيره الى ان ان
شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا لكثرة ثوابها
في ان ثبوت سقوط العقوبة بها ذا اعتقد بعض من المعتزلة لكثرة ثواب التوبة وعند

الكرم

وعند الكرم بعفوه تعالى واحتج عليه بانه لو كان لكثرة الثواب لما وقع محبط
بدون الثواب لكثيرة قد تقع والى هذا اشار بقوله لا بها فقد تقع محبطة ولا يبقى فرق بين التوبة
المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي
تسقط العقوبات لكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم
اذنب ذنبا اخر لا يسقط عنه عقاب ذنب اخر والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق
بين التقديم والتاخير ولا اختصت التوبة عن معصية بسقوط عقابها دون اخرى
لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي ولولاه
لا يبقى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بعفوه لسقط توبة العاصي عند معاينة
النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند
المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر
للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده
وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة وتمسكنا انه ممكن اخبر به الصادق
لامكانه قطعا واما اخبار الصادق به فقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب عطف على هذه الاية عذاب
القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة
فهو في القبر وقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست
الا في القبر ومن قتل بالاحياء فقد حق بالعذاب الم ولا حادث المتواترة
الحو كقوله ص القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه

المراد

صلعم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان عن كبير بل لان احدهما كان لا يستتره
عن البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وقوله صلعم استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه وقوله صلعم ما سعد بن معاذ لقد ضغطه الارض ضغطة اختلف بها
ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف
لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوقون اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع
نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل
دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال
كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور
فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما نكل العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم تكن مخالفة للمعقول
فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يتحقق لكم وجه الاحتجاج
بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تتفتت اجزاؤه
ولا نشاهد فيه احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ
منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه ولا يشاهد فيه في بطونها حيوة اصلا
وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العواصف شمالا وجنوبا وقبولا
ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه وقد تحير الاصحاب في التفصي عن
هذا فالقاضي واتباعه في صورة المصلوب لا يبعد في الاحياء والمسألة مع عدم
المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي صلعم

جبريل عم وهو بين اظهر الصحابة مع ستره عليهم واما الصورتان الاخيرتان فان
المتمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو موهوم عندنا فلا بعد في ان يعاد
الحيوة في الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة
غير ممتنعة عندنا مقدورة له تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب ونظاير
الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها
اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم
القيمة وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه
فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان له كفتان ولسان وشاهين
عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا
الى ان الاعمال اعراض لا يمكن ان توزن فكيف اذا زالت وتلاشت
بل المراد به العدل الثابت في كل شيء وقد ذكر لفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد
وقيل هو الادراك فميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه يتحقق بوزن صحائف
الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما
لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا
لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح جسر ممدود
على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه
ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا

وأنكرها أبو هاشم والقاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعماً منهم أنه لا يمكن العبور عليه
ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به
طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار إليه بقوله تعالى
فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقيل المراد الأدلة الواضحة وقيل العبادات كالصلاة والزكاة
ونحوهما وقيل المراد به الأعمال الرديئة يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور
بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب أن إمكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء
غايته مخالفة العادة ثم إن الله تعالى يسهل الطريق على من أراد كما جاء في الحديث أن
منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من
هو كالرجل يعدو ومنهم من يحبو ومنهم من يجر على وجهه وأما الحساب فقد قال الله تعالى إن الله
سريع الحساب وقد صح حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وأما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى
فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وكل إنسان ألزمناه طائره
في عنقه ونخرج له كتاباً يلقاه منشوراً والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن
والمعارضات متأولة لجمهور المسلمين على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لأكثر
المعتزلة كأبي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن تابعهما زعموا أنهما يخلقان يوم الجزاء لنا
وجهان الأول قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة ثم إخراجهما عنها بالأكل من الشجرة
وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه
الإجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب
بالدين ومراغمة لإجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما

كعرض السموات والأرض فيحمل هذه على تلك لمكان الوصف أعدت

الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة أعدت للمتقين أعدت للذين آمنوا بالله
ورسله وأزلفت الجنة للمتقين وفي حق النار أعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى
أصحاب الجنة أصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل إليه بدون قرينة تمسك المنكرون
بوجوه الأول أن خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر والثاني
أنها لو خلقت لهلكت لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه واللازم باطل للإجماع على دوام أكلها
والنصوص الشاهدة بدوام أكل الجنة وظلها وأجيب بتخصيصها من آية الهلاك
جمعاً بين الأدلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل إن المراد بهلاك كل شيء
أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني فلا ينافي الهلاك بالعدم ودوام الأكل
المحتج عليه هو أنه لا انقطاع لثمارها ولا أنهارها لوجود ما يخلف لا بقاؤها على العدم
زماناً معتداً به كما في دوام الأكول فإنه على التجدد والانقضاء قطعاً وهو لا ينافي فناء
لحظة الثالث أن قوله تعالى في صفة الجنة عرضها السموات والأرض ولا يتصور
ذلك إلا بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام وأجيب بأن
المراد أن عرضها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرض الشيء نفسه لا في
حال البقاء ولا بعد الفناء إذ يمتنع قيام عرض واحد بشخص بمحلين موجودين معاً
أو أحدهما موجود والآخر معدوم والتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض

كرسي السموات والارض فمحل مده عمارتكم كما قال ابو يوسف ابو حنيفة اي شئ له
والايمان هو التصديق مطلقا في اللغة حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن
لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وفي الشرع الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه
به ضرورة تفصيلا فيما علم مفصلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وفي
الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه
واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون
النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى
هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا مراد الملخصين في تصديق بالقلب واقرار
باللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان الذي هو التصديق القلبي فلو كان
الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان
ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين فقد انتفى فيما بين الآيتين التصديق اللساني ونفي الايمان
فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الآيات الدالة

على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في
قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب
وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ولوجوده دعاء
النبي صلعم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا
شققت قلبه واذا ثبت انه محل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل
لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين
النقل اما التوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار
نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه آنفا والدليل على ان الاعمال
خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير
موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل
صالحا وظاهر ان الشئ لا يعطف على نفسه والظاهر وقرن الايمان بضد العمل الصالح نحو
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال حتى ان
الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شأنه وهو
بمعنى عدم تصديق النبي صلعم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والكفر ان هذا اعم من تكذيبه
صلعم في شئ مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق
والتكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم
من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان

بان يجوز من كلا الضدين واعتذار الامام الرازي بان من جوزها بالرأي فيه ان
نقضه لغيره واجب في كل حال بعد الاتصاف فمتى كذبه ذلك ضعيف لظهور الفرق
فان قيل من تخفف الشرع ورد ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم في القاذورات او منه
الزنا بالاحصار كان فيه الاجماع وان كان منه قال من ابتلي منكم بها فليستتر
من الايمان ما يقوله الكفر وهو ان يحبب ترك الماموريه او ارتكاب المنهي
عنه الكبيرة وعدم التصديق لكن هذا الايمان بما سواه من الكفر من
الفاسق فيه الاصل الكفر فانه لا يجوز فيه ولم يجمع الفقهاء في المرتد الايمان
مع ترك الامور الشرعية كفر فقط فهو ان يجعل بعض المحظورات الشرع عوضا والكذب
لحكم يكون من ترك الواجب والكذب فيه انه الفقهاء في حكم الحقائق الشرعية
الزنا وعيب الكفار ما يوجب العقوبة وعدالته الى منعه يحلف من
عليه يستحلون الدين فرضا كتب الفروع والفسق مخرج عن الدين
مع الايمان والنفاق بالاعتقاد واخفاء الكفر والفاسق مؤمن او واحد
في حد الفاسق من ركب الكبيرة فانه عند ما لا يكون مؤمنا ولا كافرا بل هو منزلة بين المنزلتين
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنع عن فعل المعاصي فرض الا واجب
والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب وما حسنوا
في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الحكمة الشرع او العقل وذهب
الجبائي وابنه الى وجوبها عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبها شرعا
واختاره المحقق اتفاقا وصلاح ومعنى الدليل على الاجماع فان القائل ...

بوجوبه مطلقا وقيل بوجوبه بشرط الامام وقد اتفق الكل على وجوبه لحصوله
الكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن
المنكر والامر في الوجوب والسنة كقوله صلى الله عليه وسلم مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر
او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم وقد يجب ترك الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والاولى ان لم يجد انه غافل
وجب عقلا ولزم به خلاف الواقع او لا يحصل الغرض والاولى ان اخفاه وبيان
الامر في انه لو وجب عقلا لوجب على الله تعالى لكل واجب عقلي فهو واجب على
من حصل منه وجه الوجوب ولو كان لو وجب على الله تعالى فان كل من فاعلا له واجب
ترك المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا له يلزم الاخلال
بالواجب او يقبح لا يخل بالواجب العقلي من الحكمة فيه فانه يوجب زمانه ووجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون ما صح عالما بان ما امر به معروف
وان ما نهى عنه منكر وان يكون ليس من المسائل الاجتهادية التي يختلف فيها
اعتقاد الامر والمامور وان يعلم النفس وتجويز التأثير الى الزجر الاكتفاء بالامر
وظن ان تأثير ولو منع واحدا منها الى الفقه فانه لو لم يظن الامر الاتصال الى
الفقه لم يجب بل نهى المنكر الا نفعه اي ان لا يفضى الى مفسدة
ولا ينسب الى ما لا يشتبه الى حصول اجوار او لا يبقى بالا القطع بالوجوب حلا لمعنى
ان يجسس عن احوال الناس بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا
وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية

787

فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها
واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه
على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وورد من اتى شيئا من هذه القاذورات
فليستتر بستر الله والمعهود علم من سيرهم انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يستر ما
ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين
لان الغرض يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم
به الآخرون اثم الكل بتركه هذا آخر ما تيسر لنا
من شرح تجريد الكلام والحمد لله
على التوفيق للاتمام ونحمده
بالطالبين و...
... السلام
الذي انه
جزاه وفق ...
وصلى الله على
محمد وآله
اجمعين

[illegible]

788

كتبه الفقير الحقير ولله ملك
السموات والارض العبد الاحقر
حمزة ابن
الحسين الحسيني

٧٠٠